

PERSONA Y COMUNIDAD. PLANTEAMIENTO FILOSOFICO

INTRODUCCION:

El planteamiento filosófico del tema "persona y comunidad" quiere responder a un problema real. Cuando hablamos de un problema real lo hacemos en un doble sentido: no se habla de él desde la posible conjugación de dos conceptos definidos de antemano, ni se habla de él para ejercitar la mente sobre una difícil cuestión, que ha podido preocupar mucho o poco a los filósofos. La realidad del problema la entendemos, entonces, ^{positivamente} en ese mismo doble sentido: como quiera que se plantee el problema, sea en términos de individuo y sociedad o en términos de ~~sociedad~~ persona y comunidad, es un problema en el que está en juego, cada vez más, la realidad misma de nuestra vida social e histórica; consecuentemente, lo que aquí nos importa en última instancia no es la conjugación de conceptos sino la conjugación real de dos realidades o de dos momentos de una misma realidad -es algo que habrá que investigarlo-, cuya plena realización está en litigio y, al parecer, en contradicción: a mayor individualización menor socialización, a mayor socialización menor personalización.

El tema tiene una larga tradición histórica, tal como se ha mostrado en la parte anterior de este trabajo. Larga tradición en la marcha real de la historia y larga tradición en el pensamiento filosófico. La historia no lo ha resuelto y es, al menos, dudoso que el pensamiento lo haya resuelto de un modo satisfactorio. Unas veces ha predominado una concepción individualista y otras una concepción más comunitaria, respondiendo a intereses predominantes en cada una de las etapas históricas de los pueblos.

Hoy también aparece la misma contraposición en términos políticos y en términos sociales. En términos políticos cuando se proponen sistemas políticos en que el individuo y su libertad se ensalzan como valores supremos o sistemas políticos en que el hombre social y la justicia se defienden como valores máximos. En términos sociales cuando se contraponen la atención socializada a los problemas de las mayorías y la atención individualizada a los pro-



blemas de las minorías privilegiadas. Casos como el de la medicina o el de la educación, pueden ser buena prueba de esta contraposición en el campo de lo social; regímenes socialistas o regímenes capitalistas lo son en el campo de lo político.

No se trata, por ñtanto, de un problema puramente especulativo, si por problema especulativo se entēnde un juego teórico para entretenimiento de élites desocupadas. Se trata de un problema práctico, en el que está en juego la marcha de nuestra sociedad y el destino de la historia. Nada menos que eso. Pero el que sea un problema tan dramáticamente práctico no impide que sea al mismo tiempo un problema rigurosamente teórico. Si el manejo de realidades puramente materiales exige tratamientos teóricos extremadamente difíciles y rigurosos, el manejo de realidades, mucho más complejas, como ~~son~~ son la realidad del hombre y la realidad de la sociedad, ¿como no va a exigir un estudio profundo, incansable, en perpetua revisión?

- El estudio que aquí emprendemos será un estudio filosófico, un estudio filosófico de inspiración zubiriana. Que la filosofía tenga algo que decir sobre el problema parece históricamente obvio, aunque también obviamente peligroso, si es que no tiene cuidado, de ~~no~~ convertirse en ideología (1); que una filosofía de inspiración zubiriana pueda ser útil para hablar hoy realísticamente de persona y sociedad puede presumirse páausiblemente al principio de este trabajo (2) y al final de él podrá comprobarse hasta qué punto lo ha sido.

Son muchos los dualismos contra los que ha luchado el pensamiento de Zubiri: "inteligencia y sensibilidad", "alma y cuerpo", "humanidad y animalidad", "realidad y ser", "naturaleza e historia", "transcendencia e inmanencia", etc. Pero ha luchado, no para convertir los dualismos en monismos sino en unidades estructurales, unidades físicamente reales. La Metafísica entera de Zubiri explica lo más esencial de la realidad en términos de unidad, pero de unidad estructural (3). Su marcha en busca de la unidad no es la de anular o disminuir las peculiaridades y diferencias, ni la de reducir un término al otro. No son las unidades monistas ni las unidades indiferenciadas, las que explican mejor la riqueza y la

complejidad de lo real. En nuestro caso reducir la persona a la comunidad (4) o la comunidad a la persona, concebir la comunidad como una especie de macropersona o a la persona como una mera individualización de la sociedad, sería una simplificación y una falsificación de la realidad. El problema no estriba en lograr una unidad conceptual, después de haber construido los conceptos que, por las razones que sean, se quiere unia o separar, conciliar o contraponer, sino el de mostrar una unidad real, si la hay, por el reconocimiento pleno y potenciado de ambos extremos que están ahí delante de nosotros. Hay que conceptuar la persona a partir de su realidad sin que nada de lo que le es propio quede oscurecido, y asimismo hay que conceptuar la sociedad de modo que muestre lo que efectivamente es, gústenos o no nos guste. Sólo así aparece la verdadera dificultad, tanto teórica como práctica, ~~PERO~~ pero sólo así aparece el principio, tanto teórico como práctico, de solución y de resolución.

Esta unidad es tan real que ni siquiera puede hablarse del hombre sin verle en y desde su dimensión social y su dimensión histórica. Pensar que se puede realizar una Antropología, cuyo objeto fuera la persona humana, de suerte que la dimensión social y la dimensión histórica pertenecieran a disciplinas distintas, llámense como se llamen -filosofía de la sociedad y filosofía de la historia, por ejemplo-, es de comienzo un despropósito. Y lo es no sólo por la razón de hecho -aparentemente de hecho- de que sólo se da el hombre en la sociedad y en la historia, sino por una razón todavía más profunda: porque tanto el hombre como la sociedad y la historia entran de lleno en lo que es una metafísica de la realidad sin más. Hacer una metafísica que deje de lado lo que es la realidad personal, la realidad social y la realidad histórica, es un juego lógico que lleva al vaciamiento de la realidad. Zubiri ha definido muy claramente que el objeto de la metafísica no es el ser, ni siquiera la realidad en abstracto, sino la estructura dinámica de la realidad. Y en esta estructura dinámica de la realidad, el hombre, la sociedad y la historia, son formas supremas de realidad.

El hombre no se da "realmente" como un individuo aislado, ⁿⁱ ~~atm-~~ ^{se reduce a ser un} que ~~tampoco sea~~ su realidad ^{en} sin más ~~en~~ conjunto de ~~las~~ relaciones



sociales, aunque sea evidentemente un hombre social, determinado concreta e históricamente por lo que hace, por lo que le hacen hacer o por lo que le dejan hacer. El hombre se da realmente en sociedad y en historia, como se da en naturaleza; se da en plena actividad, una actividad compleja contemplativa y activa, que es de sí mismo y que es de los otros.

"La filosofía del hombre en Marx es al mismo tiempo filosofía de la sociedad y de la historia" se nos dice en un reciente libro soviético (5). La afirmación es justa, si se le añade que la filosofía de la sociedad y de la historia deben ser también filosofía del hombre. El hombre -lo iremos viendo- es una realidad que surge del cosmos, entendido como naturaleza, y que está en el mundo viviendo en sociedad y en historia. Su "estar-en-el mundo" es un estar fundado en lo que realmente es como animal de realidades que debe sobrevivir biológicamente en conjunción favorable o desfavorable con otros hombres y grupos sociales, que a lo largo de la historia han ido objetivado sus producciones; pero es un verdadero "estar-en-el mundo", esto es, una verdadera realización personal, un proceso de personalización, no siempre de carácter positivo. La persona humana, como forma suprema de realidad, en sí y por sí intrínsecamente dinámica, pero sólo puesta en movimiento por su respectividad cósmica con el resto del universo, es la culminación de la metafísica intramundana. Pero ser culminación no supone ser segregación: ni el hombre animal (natural), ni el hombre social, ni el hombre histórico, son ajenos a la persona humana. La persona humana es persona animal, persona social, persona histórica, y sólo así es realmente real, sólo así es culminación y presencia de todo el proceso evolutivo de la realidad, de toda la unidad procesual del cosmos. Surgiendo del cosmos no es mera parte de él; el hombre no se entiende como si fuera uno más de los elementos del cosmos, pero tampoco se entiende, ni siquiera en lo que tiene de más humano y personal, ^{si se le interpreta como} al margen de las leyes del cosmos. Naturaleza e historia se dan estructuralmente en unidad, aunque la naturaleza sea naturaleza y la historia sea historia, bien que se co-determinen activamente, según leyes y modos de realidad precisos. No puede



haber, por tanto, ni científicismo ni antropologismo: el científicismo haría del hombre mera parte de la naturaleza, el antropologismo haría del hombre algo fuera de la naturaleza; aquél supondría un materialismo craso y éste un idealismo asimismo craso. Ambos extremos son perniciosos para la comprensión del hombre y para la transformación liberadora de la humanidad.

No sólo no puede separarse al hombre de la sociedad y de la historia; tampoco puede separársele del reino animal y aun del conjunto entero del universo cósmico. Desde siempre ha insistido Zubiri en este punto y, por ello, sus trabajos sobre el hombre parecen comenzar mucho antes de lo que compete al hombre como tal, según la concepción idealista del hombre. Pero, en el otro extremo, no suelen terminar allá donde gratuita y apriorísticamente colocan sus fronteras concepciones científicistas. Hay una pluralidad de aspectos en el hombre; sólo una Antropología que los tenga en cuenta a todos y, más importante aún, que los sitúe en su primaria unidad, será una Antropología filosófica, digna de tal nombre. Si hay una Metafísica verdaderamente física esa es la de Zubiri; por eso su Antropología también será física, entendido este término como conrapuesto al subjetivismo de la conciencia o al vivencialismo de la existencia, sin que por ello se niegue ni el ámbito de la subjetividad ni el reino de las vivencias (6).

Visto así el problema, el tratamiento del tema "persona y comunidad", a reserva de las pistas falsas a las que puede dar lugar su misma formulación, es un tema esencial de la Antropología filosófica y como tal va a ser enfocado en estas líneas. La persona es persona en sociedad y en historia; por eso, necesita ser estudiada desde lo que es la sociedad humana y ^{desde} de lo que es la historia humana, pero en tanto que realidades. Otra cosa sería hacer ciencia positiva, muy necesaria para filosofar, pero que no se confunde (sin más) con el filosofar. Esto nos indica el camino de nuestro estudio: ver lo que es la sociedad (capítulo primero), ver lo que es la historia (capítulo segundo) para ver lo que es la persona humana (capítulo tercero). Sólo entonces podremos acercarnos (conclusión) a lo que es teórica y prácticamente el problema de persona y comunidad. Porque, en definitiva, no se trata de un problema teórico; tanto



la persona como la sociedad se están haciendo en la historia, así como se está ~~de~~ haciendo o deshaciendo -haciéndose mal- la unidad debida de persona y sociedad. La unidad de persona y sociedad es una unidad dinámica e histórica; es, a la par, una realidad y una tarea ética, una praxis. Pero, entonces, esta praxis no es el cumplimiento de una obligación venida desde fuera sino la realización del propio dinamismo personal y del dinamismo social, que, si son ambiguos y, por tanto, pueden conducir tanto a la alienación de la sociedad como a la alienación de la persona, ~~pero~~ pueden llevar también a la realización plena de la persona en la comunidad humana. No está lejos de esta formulación el viejo ideal del hombre social y de la sociedad humana, pero para la realización de este ideal no sobra una concienzuda consideración de lo que es realmente la persona, de lo que es realmente la sociedad y de lo que es realmente la historia. No se puede dudar de que es un ideal que ha de realizarse y de que sólo en esa realización será plenamente verdadero -no porque el factum y el verum se confundan como quería Vico sino porque es el verum y sólo el verum el que ha de entenderse como un faciendum-, pues sólo en esa realización, en ese darle realidad puede hablarse plenariamente de verdad. Pero lo que ha de realizarse es algo que ha de hacerse conforme a la realidad dinámica de las cosas mismas. Ayudar a descubrir cuál es esta realidad dinámica de las cosas, es también tarea de filósofos. Importa, sin duda, transformar el mundo, pero sabiendo lo que ~~se~~ hace. No porque cambien las ideas cambian las cosas, pero con las ideas trastornadas los cambios, las transformaciones, no llevan a la realización plenaria ni del hombre ni de la sociedad. Los ~~filósofos~~ no están llamados a transformar la realidad, pero sin ellos la transformación de la realidad puede que se vea privada de un elemento crítico de importancia.

Internémonos, pues, en el análisis de la sociedad y de la historia para ver cómo puede realizarse la unidad estructural de persona y sociedad. Para ello vayamos a la realidad guiados por el hilo conductor de la verdad real. La filosofía de Zubiri tiene mucho que aportar a esta investigación.

CAPITULO PRIMERO: EL HOMBRE Y REALIDAD SOCIAL Y LA SOCIEDAD

No pretendemos hacer aquí una teoría filosófica completa de la sociedad. Mucho menos un estudio científico de la misma. Sólo nos atenderemos a aquellos aspectos esenciales, sin los cuales no puede entenderse el hombre como realidad social ni puede entenderse en qué "relación" se hallan la persona y la sociedad. Aun así reducido el tema es tan amplio, que habremos de proceder sin demasiadas explicaciones y justificaciones. Dividiremos el capítulo en dos secciones fundamentales: ~~primera~~ primera, la especie humana como fundamento de la sociedad humana; segunda, la estructura esencial de lo social. Si la consideración puede aparecer como algo estática, téngase en cuenta que se reserva un segundo capítulo para hablar del hombre y de la sociedad como realidades históricas.

Sección primera: La especie humana como fundamento de la sociedad1. Realidad física de la especie animal

El carácter específico del hombre, su pertenencia a una especie biológica, es esencial para la comprensión de su dimensión social y de su dimensión histórica; es un dato, además, sin cuya consideración toda praxis social carecería de base real. No se trata de discutir aquí si el sujeto de la historia es la raza o la clase social, etc.; se trata, tan sólo, de señalar un hecho innegable: la presencia de la especie y de los dinamismos de la especie en la sociedad humana.

Para que así sea ha de entenderse "realmente" lo que es la especie. Pues bien, no hay especie más que cuando se da una multiplicación real y física de esencias. "Multiplicación es el proceso físico de producir multitud. Sin multiplicación no habría sino pura multiplicidad de individuos... Sólo en cuanto término de multiplicación forman especie los múltiples individuos de una multitud" (7). La especiación es un dinamismo propio y exclusivo de determinados individuos, que producen otros no sólo numéricamente distintos sino constitucionalmente distintos, cualitativamente distintos. La especiación, que es un dinamismo propio de ciertas realidades, supone una determinada riqueza en el individuo capaz de especiar

y lleva a una determinada riqueza en el individuo especiado. Sin duda, el proceso de especiación produce individuos semejantes, pero esta semejanza es derivada y de ningún modo consiste en ella la unidad física de la especie. Lo esencial en la constitución de la especie es la especiación, esto es, la acción física productiva de otras sustantividades individuales.

Peró esta acción tiene características singulares. La acción debe ser de tal tipo que el individuo productor sea el "modelo" de los individuos producidos: "su resultado, a lo largo de la serie de individuos, es la constitución de una línea homónima. Dando al vocablo un sentido metafísico...diría que esta acción causal, además de producir individuos, constituye un phylum" (8). Y es esta una consideración fundamental para entender, más tarde, lo que es la sociedad biológicamente considerada. El phylum no es una unidad resultativa de seres semejantes unificados mentalmente en razón de sus rasgos comunes; el phylum es una realidad físicamente una: "el phylum es una realidad física, mucho más real aún de lo que pueda serlo el "campo" electromagnético, gravitatorio, etc."(9). Estamos acostumbrados a no aceptar como unidad física lo que macroscópicamente se nos muestra como separado, pero bien pudiera ocurrir que esta aparente separación oculte una efectiva unidad física, como sucede en el caso de los "campos"; igualmente estamos acostumbrados a entender que la unidad física ha de tener una estructura sustancial. Ambos extremos nos llevan a la falsificación del phylum. El phylum no es un arbitrio mental clasificatorio, al que en la realidad respondieran individuos separados semejantes entre sí; pero no es tampoco una especie de macroindividuo, en el que los individuos integrantes pierdan necesariamente su propia individualidad. Puede y debe concebirse una estricta realidad física del phylum sin que esta unidad física anule la realidad individual de las sustantividades, que lo constituyen. La razón es que cada individuo emerge a la realidad desde y en ese phylum. Aparentemente cada individuo surge desde una determinada pareja, pero a través de ella surge como perteneciente al phylum, a través de ella no se es solamente hijo de determinados progenitores sino físicamente perteneciente al phylum humano, participante de él y comunicable filéticamente dentro de él y sólo dentro de él.



Tenemos así, desde la misma producción del hombre, una indisoluble unidad de individuo y de especie. Por especiación aparecen los individuos, pero los individuos son especiados; se produce un individuo realmente individual, pero, a la par, se produce un individuo realmente específico. La producción del individuo es en especie, es la producción de un individuo específicamente individual; la especiación no es algo que venga después sino que el individuo emerge del phylum específicamente y en esto consiste la formal especiación del individuo. De ahí que en el fondo ~~no~~ haya una especiación del individuo ~~xxxxxxxx~~ y no una individualización de la especie, pero esta frase tan zubiriana está dicha contra el concepto lógico de especie, porque en la realidad física de la especie los individuos reales surgen como tales por especiación real. Hay, pues, una prioridad de la especie sobre el individuo y la especie no dará de sí todo lo que es realmente hasta que agote todas sus "potencialidades" en la serie sucesiva de indefinidas generaciones.

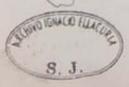
En la generación, junto con la propia individualidad constitutiva, se le dan al engendrado caracteres filéticos. El phylum se interioriza así dentro de cada nuevo engendrado física y biológicamente, porque ~~el~~ engendrado recibe con su propia esencia constitutiva la unidad ~~de~~ unos determinados caracteres filéticos, con los que conjugará su propia individualidad, pero que están en él haciéndole común con los demás. Filetización e individualización son, por tanto, dos procesos unitarios, aunque formalmente distintos. Lo que hace la generación es constituir una nueva esencia individual, que incluye un momento específico, el cual momento no es un añadido a su propia esencia constitutiva sino ~~que~~ perteneciente intrínsecamente a ella. Si este momento específico no perteneciera a la propia esencia, el hombre sería tal individuo y "además" pertenecería a una especie; pero al pertenecer a su propia esencia constitutiva el momento filético, la afirmación de sí mismo es la afirmación de todos los demás, con los que ~~forma~~ especie. La determinación genética por parte de los generantes no sólo produce la esencia constitutiva de cada individuo sino que produce igualmente los momentos específicos del sistema total; al producir la esencia constitutiva produce sin más el momento específico.

¿Por qué entonces las diferencias individuales, las diferencias raciales y aun las diferencias de tipos de humanidad, que tanto papel han de jugar en las "relaciones sociales" y en la "marcha de la historia"? Es éste un punto esencial para comprender la "relación" en que se hallan individuo y sociedad.

Pues bien, la razón estriba en que la determinación genética es procesual y esto tanto filética como ontogenéticamente: "la esencia constitutiva no es tan sólo algo que "es o no es" sino algo que va llegando a ser genéticamente. Este proceso no está sin más unívocamente "determinado"; sino que la determinación genética misma es procesual, hasta el punto de que la interferencia en el proceso puede alterar la fisonomía definitiva del sistema constitutivo, esto es, su formal individualidad esencial" (10). En virtud de este carácter procesual de la génesis esencial, el generado, aun perteneciendo a la misma especie, nunca será una mera repetición, un mero número de la serie. No es lo mismo unidad física y uniformidad de individuos. La generación es "alteración", constitución no de "otro uno" sino de "un otro"; constitución de la unidad de la especie en la multiplicidad de los individuos y constitución de la unidad del individuo en la multiplicidad de la especie. En la especie no se dan "varios unos" sino "unos y otros".

La generación, como constitución genética procesualmente determinante, se da siempre en una determinada "configuración", configuración que es físicamente esencial a toda esencia por su necesaria respectividad. A esta configuración ~~se~~ debe mucho ~~de~~ lo que va a ser la individualidad humana. No porque se presente el problema en términos biológicos, deja de tener gravísima importancia para nuestro problema y esto, al menos, por tres razones: primera, porque en esa determinación entra el hombre entero y no su pura animalidad, entra su versión a los demás; segunda, porque la dimensión social de la realidad humana pende en gran medida del carácter filético y específico; tercera, porque en esta configuración se dan bases de lo que será la estructura social. La configuración social no es sólo una configuración filética; hay una configuración de los individuos por la sociedad y de la sociedad por los individuos; pero esta configuración, ciertamente de índole propia no puramente biológica,

Este texto me parece muy logado



está también condicionada por esta primaria versión configurativa de unas esencias a otras dentro de la misma especie.

Llegados a este punto es preciso delimitar la "relación" entre lo individual y lo específico, la relación entre lo que es cada esencia física en su propia individualidad y lo que es la especie como unidad física. Pues bien, la unidad de la especie envuelve el ser "común" a todos los individuos, con lo que es en un cierto sentido "comunidad". La pregunta es cómo cada individuo es individual y específico, uno y común; cómo y en qué forma cada individuo es uno con los demás.

Fried

No interesa aquí apelar a una comunidad conceptiva, porque no estamos en problemas de lógica clasificatoria sino en problemas de realidad y de realización. Por eso, si hay algo realmente en común, tiene que ser algo físicamente poseído por los individuos, que les haga, a la par, individuos y "comunes". Para responder metafísicamente a este problema, es decir, para dar con las raíces de ulteriores planteamientos psicológicos, sociológicos, educacionales, médicos, etc., es menester preguntarse en qué conexión están dentro de cada individuo su unidad individual y su unidad específica, su ser en sí mismo y su ser con los otros. Frente a la afirmación rotunda de la realidad del individuo, está la afirmación asimismo rotunda de la realidad de la especie. El paso que ahora debemos dar, no es el de la conciliación de estas dos realidades sino el de la unidad intrínseca que les compete, el de su mutua exigencia: la versión del individuo a la especie y la versión de la especie al individuo.



*Comunicación
Hacia una
tradición
histórica*

Para desentrañar esta cuestión es preciso puntualizar en qué consiste la unidad específica en cuanto tal. Es una unidad que no estriba en un mero "estar" en comunidad por razón de semejanza. El mero "estar" en comunidad por poseer rasgos comunes, posibilitaría una versión de unos a otros, pero no es sin más una versión física primaria e intrínseca, que es la propia de la especie. Porque lo específico es algo común, pero por estar "comunicado": "esta comunicación es lo que llamábamos multiplicación por transmisión. En su virtud, la comunidad específica que comunidad no es mera similitud en que se "está" sino una similitud a ~~la~~ que se

"llega", esto es, una "similitud genética". De aquí el fundamento de la especificidad: es aquello que dentro de cada individuo lleva a la comunicación..."(11). Hay comunidad porque hay comunicación; hay comunidad biológica porque hay comunicación biológica.

Lo que se comunica es un "esquema constitutivo": el esquema, conforme al cual el generante es lo que es a su manera propia se transmite al generado para que sea lo que va a ser a su manera propia. La sustantividad es, ante todo, una unidad primaria, sistema esquemático, y lo que ocurre en el generado es la re-constitución de ese sistema esquemático, de ese principio unitario, conforme al cual se va a ir realizando la nueva sustantividad. La realidad de la especie en cada individuo es la realidad de un esquema constitutivo recibido en una esencia constitutiva; la realidad de la especie se funda en la realidad de un esquema constitutivo idéntico poseído físicamente por cada uno de los pertenecientes a la misma especie. Se pertenece a un phylum determinado por posesión física del principio filético, que es el esquema constitutivo en tanto que replicable. Esta pertenencia física del esquema constitutivo multiplicable a cada uno de los individuos hace que cada uno de ellos pertenezca al phylum. El phylum, entonces, tiene dos sentidos: es, por lo pronto, aquello que en cada individuo hay de físicamente replicable y es, consecuentemente, aquel conjunto de individuos, que forman una unidad física generacional, vinculados por ese mismo esquema transmitido y recibido. Hay así una unidad física en la especie a la par que una diversidad física en la individualidad. Pero esta diversidad surge de una primaria unidad, surge apoyada en algo que es doblemente unificador: el ser recibido de los otros y el ser un esquema idéntico. Sin que esta unificación sea uniformación, puesto que la esencia específica no es la totalidad de la esencia constitutiva individual, sino sólo un momento de ella. Pero no por eso el individuo está desgarrado interiormente en dos unidades opuestas, la unidad individual y la unidad específica.

En efecto, la ~~esencia~~ esencia inespecífica es lo replicable, lo reconstituible, y es sólo un momento de la esencia constitutiva. En tanto que momento de la esencia constitutiva, lo replicable



no tiene ninguna unidad física propia; está dentro de la unidad coherencial primaria de la esencia constitutiva, como momento suyo. La esencia constitutiva es en este caso específicamente constitutiva. Ahora bien, si consideramos la replicabilidad en la generación, por la que se transmite el esquema específico y atendemos no al hecho mismo de la transmisión, esto es, no al esquema en cuanto ya transmitido sino en cuanto efectivamente transmisible, vemos que ~~ese~~ esquema está actualizado, verdaderamente desgajado: hay una autonomía del esquema constitutivo como algo generable con su unidad propia: "esta unidad es el término preciso y formal del desgajamiento genético en cuanto tal" (12). El problema está, entonces, en averiguar cuál es el tipo de esta unidad.

Cada ser vivo es un sistema, que incluye varios subsistemas sin mengua de la unidad coherencial primaria, pues es la unidad del sistema entero la que se hace presente en cada sub-sistema. Tal es el caso del subsistema generador, que transmite el esquema constitutivo, es decir, la totalidad unitaria de lo que va a ser la nueva sustantividad. Es un subsistema que "delimita" un momento de la sustantividad en orden a la replicabilidad. Lo replicable, en cuanto tal, antes de estar efectivamente replicado está ya delimitado como replicable en la esencia constitutiva y como replicable tiene su propia actualidad. Y esto es lo importante para nuestra cuestión, porque lo que significa es que actualmente la esencia constitutiva individual ~~es~~ ya ~~es~~ específica; el hombre es congéneramente individual y específico. Le pertenece tan esencialmente este momento específico, que ~~si~~ le faltara física y actualmente este esquema constitutivo actualizado en su replicabilidad, no habría hombre, habría desaparecido, a la par, la esencia y la especie humana. El esquema constitutivo está ya desgajado, anteriormente al desgajamiento efectivo de la transmisión genética. Por eso, desgajamiento en este orden es delimitación actual del esquema constitutivo en cuanto esquema, actualidad de lo replicable en cuanto replicable. De este modo se funda no sólo el desgajamiento efectivo de la generación sino, anteriormente, la presencia de los otros en la unidad de la esencia constitutiva.

Tenemos así la unidad filética integrada en la unidad coherencial primaria de la esencia constitutiva individual y, al mismo tiempo, a esta esencia constitutiva ~~individual~~ integrada con las demás de la especie: "la unidad filética es el momento de la unidad coherencial desgajado por el sub~~st~~istema generador; es también lo que confiere cierta unidad cuasi-coherencial a cada individuo con todos los demás de su especie, algo que pudiéramos llamar "respecto coherencial" de los individuos entre sí; y en este respecto consiste su unidad filética" (13). He aquí lo que buscábamos. Habrá que avanzar en la definición de este respecto coherencial de cada uno con todos los demás de la especie, pero la afirmación radical ya está hecha. "Unidad coherencial" es, para Zubiri, la expresión de máxima unidad, es la unidad propia de la esencia, con el agravante de que en su pensamiento la unidad tiene clara primariedad sobre las notas en que se analiza. En el caso del hombre no se puede afirmar esto sin más, como si la unidad de la especie fuera una unidad primaria de la que los individuos fueran meros analizadores de la plenitud de la especie; pero esto no es aplicable al hombre, por su modo peculiar de ser especie. Pero este modo peculiar de ser especie no impide en que entre los hombres se dé una auténtica versión filética, de modo que entre los individuos humanos haya una cierta unidad cuasi-coherencial, es decir, una unidad que se aproxima y asemeja a la estricta unidad coherencial.

Con ello se da entre los hombres un cierto respecto coherencial. Este respecto es, en el orden puramente biológico, inferior al que se da entre puros animales, los cuales anegan su individualidad en la sustantividad de la especie, de modo que en ellos sólo puede hablarse de cuasi-individualidad. En el hombre, al contrario, hay una individualidad plena. Sin embargo su unidad específica no es cuasi-específica, porque se da en cada uno la delimitación actual del propio esquema constitutivo como replicable. Más aún, este respecto coherencial cobrará su forma propia, cuando se actualice en la línea de la realidad en la apertura sentiente que le es propia. Cuando esto ocurra, estaremos en la paradójica situación de que aquello, que permite un máximo de indivi-



dualidad en el enfrentamiento con las cosas y con los demás en tanto que realidad, va a posibilitar también un máximo de conexión al elevar el respecto puramente "biológico" a un respecto "real". La respectividad general de toda realidad cobra en el caso de las realidades específicas un carácter particular: es respecto coherencial; y, en el caso de esa realidad específica que es el hombre, en ese respecto coherencial se salvan a la par la individualidad más estricta y la más estricta unidad específica.

Pero todavía cabe preguntarse que función propia desempeña la unidad filética en la estructura misma de la esencia constitutiva. Sólo así conoceremos la interna articulación de la versión pluralizante de la especie con el carácter de la individualidad sustantiva.

Zubiri insiste en que es la esencia constitutiva individual quien específica, es a la esencia constitutiva a la que ha de atribuirse la función propiamente especificante y no al esquema constitutivo sin más. La razón es clara y muestra cómo la esencia constitutiva es desde sí misma especificante. De inmediato la función especificante sí proviene de la unidad filética, pero esta función la recibe de la esencia constitutiva. Hasta tal punto que la esencia humana no es lo que es sino teniendo como momento intrínseco suyo su capacidad de replicación. "En su virtud, la esencia constitutiva de estas realidades esenciadas es esencialmente quiddificable, tiene esencialmente delimitada en acto su propio esquema constitutivo...Ser esencialmente quiddificable no significa pertenecer esencialmente a una especie que fuera kata physin anterior al individuo, sino que significa estar desgajando esencialmente desde dentro de sí mismo el momento de especificidad. Entonces, si bien es verdad que sin unidad coherencial no hay unidad filética, no lo es menos que estas realidades, sin filitización, sin delimitación actual de su esquema constitutivo, no habría unidad coherencial...En estas realidades, el individuo no podría tener realidad individual si no fuera generable" (14).

Con esto podemos resumir lo dicho en una serie de afirmaciones, que nos servirán para dar el paso siguiente: 1) la esencia



humana es esencialmente quiddificable, esto es, el ser especie, el estar vertido a los demás, pertenece a su propia esencia; 2) es esencialmente quiddificable porque tiene delimitado en acto su propio esquema constitutivo, que rige su propia individualidad específica y su propia capacidad de alteración en otro; 3) hay una diferencia fundamental entre los pertenecientes a una misma clase y los pertenecientes a una misma especie, pues mientras que los pertenecientes a una misma clase tienen una unidad añadida, los pertenecientes a una misma especie sólo son lo que son teniendo ya delimitado actualmente su propio esquema constitutivo, es decir, su formal versión a los otros; 4) esto no significa que haya una absoluta prioridad de la especie sobre el individuo, porque la especie se da siempre en los individuos y desde ellos, lo cual no disminuye sino que acrecienta su unidad; 5) lo que significa positivamente es que cada individuo está desgajando esencialmente desde dentro de sí mismo el momento de especificidad, desgajando desde su propia esencia en actualidad permanente y necesaria su versión a los otros; 6) hasta tal punto es esencial este momento de filetización, que sin él no habría unidad coherencial primaria, no habría esencia constitutiva individual, por lo que este momento de versión a los demás no sólo no rompe la unidad coherencial primaria en que consiste la esencia constitutiva sino que forma parte de ella; 7) la versión a los demás tiene derivadamente de la esencia constitutiva su mismo carácter coherencial, de modo que el individuo es coherencialmente específico y la unidad específica tiene un carácter coherencial recibido de la esencia individual; 8) el momento especificante quidditativo tiene que ver con la potencialidad de reconstitución; no se adecua con la potencialidad generadora, pero tiene que ver con ella, con el subsistema generador.

La afirmación de la propia individualidad y de la individualidad de los demás en la unidad de la especie son inseparables. "La versión a los ~~demás~~ demás, en cuanto otros, es aquí coesencial a la esencia individual misma. En estas realidades, pues, el individuo no tendría coherencia individual, si no tuviera un respecto coherencial a los demás. Y recíprocamente, no tendría respecto coherencial ~~si~~ no tuviera unidad coherencial. Esto es, la estruc-

tura de su coherencia individual es eo ipso el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada individuo. En cierto modo, pues, cada individuo lleva dentro de sí a los demás" (15). He aquí el fundamento biológico de la sociedad. La sociedad humana y la historia son lo que son desde y en esta dimensión específica, aunque no se reduzcan a ella.

Es esta versión esencial la razón por la cual cada individuo lleva dentro de sí a los demás; los lleva en cuanto está vertido a ellos y en cuanto los demás, por la misma razón y en la misma versión, están referidos a él y lo llevan dentro de sí mismo. Esta es la razón por la cual la versión de cada individuo a los demás ~~está~~ inscrita en el esquema constitutivo no es una versión a tales o cuales individuos sino a los demás en cuanto meros otros. La razón última de ello estriba en que la versión no se funda en la generación sino que la generación se funda en la versión. Obviamente en los casos en que la versión no sólo se actualice sino que se verifique en una real generación, la versión cobrará un sentido más determinado, por lo que en las líneas estrictamente generacionales, y en cuanto sean más estrictas con mayor fuerza, los individuos que pertenecen a ella modularán su versión de una manera diferenciativa y diferenciante. Pero la versión es anterior a este fenómeno de la actual generación y funda la aparición del otro como di-verso a uno mismo y que como otro al que estoy vertido puede fundar distintos tipos de relación, como veremos en su lugar. Se abre así biológicamente el ámbito del otro, la salida biológica de cada uno a los otros de la especie y el atenuamiento indeterminado a los otros en tanto que otros, esto es, en tanto que no tienen más determinación, que la de ser un otro de la misma especie.

En eso consiste el respecto coherencial. En la estructura misma de su coherencia individual, en el corazón mismo del individuo específico, se constituye el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada uno. Y esta es la razón por la que cada individuo lleva dentro de sí a los demás; los lleva porque cada uno y todos a la vez ~~son~~ se constituyen como individuos "respecto" de los demás. Los otros no son así un añadido a



cada uno sino que son el cumplimiento de lo que cada uno es ya en sí por su esquema constitutivo propio. Y cada uno quedará más enriquecido cuanto más se realice la plenitud de su propio esquema constitutivo no en la línea de la generación misma sino en la línea de la versión biológica. Zubiri dice que este "respecto coherencial" está lleno de graves consecuencias metafísicas, pero es también claro que lo está de graves consecuencias antropológicas.

Pero, ¿ en qué consiste más precisamente el que cada individuo lleve dentro de sí a los demás? ¿Qué es lo que hace en cada individuo la presencia de los demás dentro de sí? Por lo pronto(16) en tres caracteres estructurales.

El primer carácter es quedar constituido como "en sí": "está, constitutivamente referida a otros individuos, y en su constitutiva individualidad es algo contra-distinto de esos otros que, por versión hacia ellos, lleva dentro de sí. Esto es, cada esencia individual es, entonces, algo "en sí" respecto de los demás. Ser en sí como contradistinto a los otros, es el primer carácter del modo de llevarlos dentro de sí. La realidad individual no es algo "en sí" sino en la medida en que está filetizada" (17). En virtud de la versión primaria con que cada individuo está actualmente referido a los demás, se actualiza como contra-distinto de él, es decir, como algo que a la par une y separa, algo que constituye la unidad y la diferencia, algo que posibilita en definitiva la comunicación de dos o más individualidades "en sí". En la unidad de la especie es posible la contra-distinción en virtud del respecto coherencial; lo que el esquema constitutivo tiene de pluralidad en razón de su versión, de su unidad cuasi-coherencial fuerza al individuo a constituirse como contra-distinto en su realidad y como di-verso en su ser.

El segundo carácter es ser "originado" en el sentido preciso de tener un esquema constitutivo recibido. Si el individuo fuera causado sin más, su unidad con el causante sería sumamente laxa. Pero en el caso de la generación tenemos una ~~efectiva~~ efectiva transmisión de notas, una transmisión genética. En razón de ello, la especie tiene un estricto carácter proyectivo, porque ~~es~~ es ella misma la que se proyecta físicamente hacia adelante y representa así la



raiz biológica y natural de la historia. Recibido y transmisible, el esquema constitutivo mantiene en unidad no sólo a los que conviven en un determinado momento sino a todos los antecesores y todos los descendientes que ~~pa~~ reciben un mismo esquema constitutivo.

El tercer carácter es ser "común". Todos los individuos de la misma especie tienen actualmente delimitado un esquema constitutivo común; común en cuanto es específicamente el mismo y común en cuanto es comunicado generativamente. La comunidad humana, tomada en toda su globalidad, tiene así esta profunda unidad, que no surge necesariamente de la presunta unicidad de una pareja inicial sino que está firmemente fundada en la pertenencia a una único phylum, en razón de un esquema constitutivo que es común y que en su comunicación va haciendo que cada uno esté en comunidad física con los demás.

Los tres caracteres están estructuralmente conexos pues son momentos estructurales del respecto coherencial, de la versión a los demás en cuanto otros. En virtud de esta versión filética se comprende últimamente la función propia que la unidad coherencial de la esencia constitutiva confiere a su momento filético: "hace de ella una unidad consigo, una unidad de originación, una unidad de comunicación" (18). Unidad de originación y unidad de comunicación se inclinan más a la afirmación real de la unidad de cada uno con todos los demás, mientras que la unidad consigo se inclina más a la afirmación de cada uno frente a los demás; pero las tres unidades son una sola unidad y se fundamentan en una sola unidad: la unidad coherencial primaria de la esencia constitutiva en cuanto lleva consigo un esencia respecto coherencial que permite hablar en el caso de la especie de una cuasi-unidad coherencial.

Se dirá que esto ocurre en toda especie animal y que, sin embargo, no toda especie animal constituye sociedad. Y quien así dijera, no se equivocaría de plano. Sin embargo, aun sin dar el paso siguiente conviene hacer ciertas observaciones: aunque en todo lo anterior se ha hablado de la especie en general, es claro que se ha tenido ante los ojos el caso de la especie humana; segundo, sociedad y especie no son dos realidades converti-



bles, pero una consideración de lo que es la sociedad al margen de su base biológica específica sería una consideración abstracta e idealista; tercero, lo que la sociedad humana tiene de sociedad no anula lo dicho hasta aquí sino que lo sitúa en el plano de la realidad, que es el que a continuación tenemos que examinar.

2. Especie animal y sociedad humana

En el párrafo anterior se ha hablado de la realidad de la especie en su estricto carácter de especie animal. Acabamos de decir que se trataba de la animalidad de la especie dirigiendo la mirada a lo que es la especie humana y teniendo como horizonte lo que es la sociedad humana. Este horizonte no es arbitrario por la sencilla razón de que la especie animal humana tiene que convertirse en sociedad. Es lo que tendremos que mostrar en este párrafo y con ello quedarán esclarecidas las peculiares raíces biológicas de la sociedad humana.

Hasta aquí ~~hemos insistido~~ en el carácter físico de la unidad de la especie hasta llegar a la conclusión de que sólo al phylum le compete el carácter de sustantividad. ¿Sucede así en el caso de la especie humana? Desde luego, en la especie humana no se pierde el carácter físico de la unidad del phylum, porque en ella se dan "naturalmente" las características propias de todo phylum; más aún, como veremos enseguida el carácter de unidad queda paradójicamente reforzado, precisamente porque está "realizado". Pero, por otra parte, esto no menoscaba la individualidad de la persona humana, porque ésta, al enfrentarse con esa unidad específica en tanto que real, hace que ~~ésta~~ esa misma unidad real sea "suya", sea "su" unidad específica. Con lo cual, ~~en el caso de la especie humana tenemos~~, de un lado, un máximo de unidad, porque la unidad física de la especie está "realizada"; pero, de otro, tenemos un máximo de individualidad porque en esa realización la unidad misma queda suificada. Es lo que ~~intendremos~~ que analizar para ~~mostrar teóricamente cómo se es persona socialmente~~, cómo se puede llegar al hombre social sin echar por la borda al hombre personal.

¿En qué consiste esta "realización"? En una interpretación idealista del problema, aun supuesto que reconociera que el carácter animal de la especie pertenece intrínsecamente a la constitución de la sociedad, podría pensarse que esta realización se da en términos de autoconciencia o, al menos, en términos de conocimiento. Sin embargo, no es así. La unidad social que ~~sea~~ deje a salvo la realidad personal no estriba en que el sujeto humano se de cuenta o tome conciencia o conozca que pertenece a una especie y que, sin embargo, es persona individual en virtud de su autoconciencia. Estriba en algo más fundamental, en que tanto la unidad específica como la realidad personal se aprehenden como realidad, sin que esto implique una especie de incipiente conocimiento metafísico que conociera lo que es la propia realidad o lo que es la unidad filética.

En efecto, la realización de la que aquí se habla es algo que tiene que ver con la inteligencia. Pero la inteligencia de la que aquí se habla se concibe como un primario y desnudo enfrentarse con las cosas como realidades y no como meros estímulos, anteriormente a toda suerte de conocimiento. El hombre se presenta como una esencia abierta, intelectivamente abierta, volitivamente abierta, sentimentalmente abierta, prácticamente abierta. Abierta a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de todo lo demás. Cuando se actualiza esta apertura a la realidad es cuando se da una auténtica realización. La realización no es sin más una acción; si una acción es humana lo es porque es realización, porque es acción respecto de uno mismo o de cualquier otra cosa en tanto que realidad (19).

Esta apertura en el hombre es una apertura sentiente, porque el hombre es una esencia abierta, pero sentientemente abierta, el hombre es un animal de realidades, y en este su carácter hace de la pura especie animal una sociedad humana. Veamos por qué, pues así se comprenderá mejor lo que la animalidad específica aporta a la sociedad. La sociedad humana tiene un carácter "natural", animal, anterior a toda opción o pacto histórico, a todo uso o costumbre idealísticamente entendidos.

La especie humana es resultado de una evolución y trae en sí



los dinamismos fundamentales de las especies de las que procede: hay un "proceder-de" que ~~ñes~~ es un "conservar". La animalidad está presente en la sociedad humana: la sociedad humana es estrictamente animal, no sólo porque sus integrantes sean animales sino porque lo es la sociedad misma en cuanto tal. Pronto veremos que este carácter tiene poco que ver con las presuntas sociedades animales. Sociedad animal no hay más que una: la humana; como persona animal no hay más que una: la humana.

El primer sentido en que la sociedad humana es animal es que como especie conserva los dinamismos animales de las especies de las que ha surgido por evolución. Hobbes mismo se queda a medio camino y, por otro lado, ~~en~~ un camino errado, cuando afirma que el hombre es un lobo para el hombre. No cada hombre, sino la sociedad misma es animal y, como tal, mantiene los mecanismos fundamentales de las especies animales. Pero los mantiene de tal modo que esos mismos mecanismos exigen y posibilitan otros dinamismos, que no por ser animales, dejan de ser humanos. ~~El pacto social y todos sus sucedáneos llegan tarde a la constitución de la sociedad.~~ Es cierto que la animalidad debe ser superada para que la agrupación de hombres se constituya en sociedad, pero esta inicial superación está ya dada en la natural inteligización de la animalidad, anteriormente a todo presunto pacto opcional explícito o implícito. Hay ya una primera superación de la pura agrupación animal en la especie animal humana. ¿Cómo sucede esto?

Aquí ha de recurrirse de nuevo a la evolución. Hay una génesis procesual; hay una constitución genética procesualmente determinante: "el ámbito de las esencias específicas no es sólo táxis, orden, sino que es "génesis esencial"...En su virtud, ~~la esencia específica~~ originada guarda muchos de los caracteres filéticos de la especie de donde se origina" (20), cuando se ha dado paso a otra especie y no sólo a otro individuo de la misma especie, aunque también en este caso ocurre algo similar. En el carácter sistemático y progresivo de la génesis esencial radica inicialmente la presencia de la especie inferior en la superior. La génesis esencial en el orden individual no es mera repetición, porque lo que surge es la esencia individual y no una esencia fija a la que accidentalmente sobrevi-

nieran diferencias individuales; paralelamente lo que ocurre en el orden específico es la constitución de otra especie, pero como estricta alteración de la primera, aunque manteniéndose la anterior en la posterior. Para explicar esta permanencia Zubiri recurre a tres conceptos: ~~desgajamiento exigitivo~~, ~~subtensión dinámica~~ y ~~liberación~~.

Son conceptos que se refieren formalmente a lo que ocurre en los individuos, pero esto no obsta a que se apliquen con toda propiedad a la especie.

El concepto "desgajamiento exigitivo" está tomado del orden funcional: "en la actividad de los seres vivos, llega un momento en que una función no puede seguir siendo lo que es la misma es sino haciendo que entren en acción otros tipos de función" (20). Pero se da también en el orden constitutivo, cuando es necesaria una nueva nota constitutiva, que no estaba en la especie inmediatamente anterior y que, sin embargo, es intrínsecamente exigida por ella. Precisamente este es el caso en el tránsito del animal superior al hombre y es este caso el que debe justificar la presencia unitaria de los dinamismos de las especies anteriores en lo que va a ser el dinamismo de la sociedad.

Pues bien, en el desgajamiento exigitivo no se trata de que una función dé paso a otra, de modo que pierda toda unidad con ella, ni se trata de que una nota de paso a otra. Porque en el desgajamiento exigitivo se abre una nueva función o una nueva nota para que las anteriores puedan seguir siendo lo que eran. Las propias potencialidades y la configuración en que se encuentra una determinada esencia hacen que ésta no pueda seguir siendo lo que es sino abriéndose a otra función y a otra nota. Esta función es otra, cualitativamente otra, porque de lo contrario no resolvería el problema que se le ha planteado al ser vivo, pero, al mismo tiempo, está en unidad con ella, porque de lo contrario tampoco resolvería su problema. En el caso de las notas constitutivas, que es el caso de la evolución, si así no fuera la evolución no sería superación conservadora de las especies anteriores sino destrucción; habría una especie de creación ex nihilo, anulación de lo anterior y sustitución por

otra completamente distinta. Y esto no sucede en la realidad: las especies pueden desaparecer, pero en las nuevas está presente, haciéndolas posibles. En la sociedad de los animales humanos está presente, aunque superada, la realidad de la especie inmediatamente anterior.

Pero entonces ocurre un fenómeno singular: "la nueva función desgajada estabiliza la desgajante; pero al propio tiempo, ésta ha "liberado" la función superior. Por ejemplo, en cuanto desgajada por la actividad bioquímica, la función primera de la inteligencia es asegurar la estabilidad biológica; es decir, es una función biológica. Pero al hacerlo, no sólo se ha logrado la estabilidad "de" dichas funciones, sino que se ha liberado la función inteligente "para" menesteres trans-químicos, incluso trans-biológicos" (21). Es un proceso de general ocurrencia en el salto y en la unidad de lo inferior con lo superior: en ese nuevo "de" dinámica del desgajamiento exigitivo ocurre, por lo pronto, la estabilización de la nota o de la función inferior, pero, al mismo tiempo, queda "liberada" una nueva función. Es una liberación "de" lo que tenía que hacer la nota inferior y ya no podía y, en ese sentido, es algo nuevo, pero es una liberación "para" que quede estabilizada la nota anterior y, en este sentido, es algo unitario. La especie animal, puramente animal, "libera" en un momento determinado de la evolución la especie humana, pero de un modo peculiar, pues aunque la especie anterior no transformada puede seguir subsistiendo como especie, el individuo nuevo que va a inaugurar especie -sea uno o muchos, esto es irrelevante para nuestro propósito- ya no podría subsistir sin la presencia unitaria de esa nueva nota, que estabiliza el avance logrado por ese nuevo individuo -su enorme hiperformalización nerviosa-, pero lo estabiliza desde la nueva nota exigida y liberada. Con lo cual tenemos recogida, por así decirlo, la especie anterior en la nueva.

Y a esto apunta el tercer concepto, el concepto "subtensión dinámica". La nota superior no podría ser lo que es sino apoyada en la inferior, así como la inferior no podría quedar estabilizada sin la presencia de la superior: "la unidad de ambos aspectos se halla a su vez en que esta función "superior" no sólo ha sido recla-

mada por la "inferior" sino que está sustentada por ella, justo por aquello misma que en esta función inferior (y paraser ella lo que es) exige la función superior; es lo que ^{se} solido llamar "subtensión dinámica" de unas funciones por otras"(22). La función superior está sustentada por la inferior: no habría ejercicio de la inteligencia sin el dinamismo de la sensibilidad, no habría ejercicio de la volición sin el dinamismo de la tendencia, no habría ejercicio del sentimiento sin el dinamismo de la afección. Hay una tensión ~~dinámica~~ y dinamizadora de la función inferior (sub-tensión) sobre la superior. Y, por tanto será error gravísimo -pecado de todos los idealismos- pensar que el desarrollo de la función superior consiste en la separación de la inferior. En el plano de la especie, que es el plano de la sociedad, también se da esta subtensión ~~dinámica~~: lo que hay de animal en la especie humana es lo que permanentemente tensiona dinámicamente lo que los hombres son y lo que los hombres hacen. Todo ordenamiento de la sociedad, toda interpretación de la ~~sociedad~~, al margen de esta realidad primigenia de la presencia de los dinamismos animales de la especie como subtensión de lo que no es formalmente animal, es una forma de idealismo por muy ~~materá~~lista que se predique a sí misma.

Desgajamiento exigitivo, liberación y subtensión dinámica son así tres conceptos estructurales, que son ~~indispensables~~ para entender lo que es el individuo humano y lo que es la especie humana. Valen para ésta, aunque estén directamente tomados de lo que ocurre en aquél, porque en definitiva la especie es ~~especie~~ en los individuos.

Hemos visto así, aunque sea someramente, el paso de la especie animal a lo que va a ser la sociedad humana. La especie ~~animal~~ puramente animal se ha elevado a especie animalmente humana. Esta superación consiste en definitiva en la aparición de la inteligencia, exigida por la sensibilidad de un determinado animal hiperformalizado, liberada de ella pero subtendida dinámicamente. Ahora bien, ¿qué es lo que sucede a la especie humana por poderse enfrentarse realmente con las cosas estimulantes como reales y, en concreto, con esa cosa estimulante que ~~es~~ la especie, a la que pertenece?

Volvemos así al problema de la "realización". El hombre se enfrenta primariamente con las cosas y consigo mismo como realidad y en este enfrentamiento es donde radica lo peculiar del hombre. El animal tiene una forma primaría de enfrentarse con las cosas en razón de su sensibilidad, de su estimulidad: el animal se enfrenta consigo mismo y con las demás cosas como puros estímulos; de ahí que pueda decirse que el animal se va haciendo a sí mismo, pero no puede decirse que se va realizando, pues el animal no tiene nada que ver con la realidad en tanto que realidad. Está abierto a las cosas, pero sólo estímúlicamente; esta apertura es "a una" recepción del estímulo, afección del propio tono vital y respuesta efectiva; se trata de una actividad unitaria, que responde a la primaria unidad del animal. La sensibilidad puramente animal consiste en esta apertura compleja pero unitaria.

También el hombre tiene una forma primaria y unitaria de enfrentarse con las cosas. Su animalidad da lugar por desgajamiento exigitivo, liberación y subtensión dinámica a la necesidad de una apertura distinta, que, sin dejar de ser sentiente, es apertura a la realidad en tanto que realidad: el hombre se enfrenta consigo mismo y con todo lo demás en tanto que realidad. El hombre no sólo se hace sino que se va realizando, se hace realizándose. Esta apertura del hombre es "a una" aprehensión sentiente de la realidad, sentimiento afectante de la realidad, y voluntad tendente consu momento propio de respuesta y de acción sobre la realidad. Esta apertura unitaria no hace sino actualizar lo que es la esencia humana, unidad primaria de notas, y en esa apertura de su unidad esencial es donde va realizándose. En virtud de este enfrentarse con la realidad puede tener su propia realidad como reduplicativamente suya, queda constituido como realidad suya: es persona.

Es en este aspecto de realidad y de realización donde aparecen en su verdadera luz tanto la persona como la ~~especie~~ sociedad. El hombre se enfrenta realmente con su carácter de especie, está realmente abierto a ese carácter, del que forzosamente tiene que hacerse cargo. Ahí está la raíz profunda de la sociedad. El animal de realidades, cuya apertura es unitariamente estimulante y realizante se enfrenta consigo mismo como miembro de la especie y con los demás

que pertenecen a su misma especie "realmente". "Realmente" tiene aquí un doble sentido que ha de mantenerse: la especie es real de hecho y eso es lo que hemos descrito en el párrafo anterior; pero la especie es asimismo real, en cuanto que los humanos pertenecientes a ella, se enfrentan con esa realidad de hecho en tanto que realidad. Dicho en otros términos el hombre "realiza" -no se trata de un anglicismo- el hecho real de la especie y esta realización es básica para la constitución de la sociedad.

La especie es una realidad, una unidad real. Tan real que, por lo pronto, las cosas artificiales y las cosas-sentido no tienen suficiente realidad para constituir especie. Pero, además, la multiplicidad de realidades sólo es especie, si es resultado de una estricta multiplicación física, multiplicación que no puede ser repetición sino constitución de un otro. Lo decisivo en esta multiplicación no es la semejanza producida sino la profunda vinculación que resulta, hasta constituirse esa realidad física que es el phylum. El hombre aparece en la realidad, a la vez, individual y específicamente; no se puede ser individuo sin ser de la especie, pues el mismo acto por el que el hombre se constituye como individuo se constituye en vinculación real, en vinculación específica con los demás miembros de la especie. En el acto productor cada uno emerge a la realidad individualmente, pero con una individualidad filética; hay una producción del individuo, pero del individuo comunicable con los otros desde su propia esencia constitutiva. La especie está en cada individuo. La diversidad individual del ser humano se funda en este carácter al mismo tiempo individual y específico de la realidad humana; cada individuo, por la riqueza del proceso genético humano y por la configuración de ese proceso, va a ser distinto de todos los demás, pero por lo mismo va a estar esencialmente vinculado a ellos. Cada individuo es así individual y específico, uno y común. Hay una versión del individuo a la especie y de la especie al individuo.

Ante este hecho real de la especie el hombre se enfrenta realmente, mientras que el animal se enfrenta sólo estimúlicamente. Lo que de la especie impresiona estimúlicamente al puro animal, al hombre le impresiona también, pero realmente. La aprehensión



de los estímulos como realidad modifica su manera de sentirse en la realidad y le fuerza a responder en una opción tendente y también efectora de su propia figura de realidad, todo ello en la unidad primigenia de la actividad humana, que es comportarse con la realidad y hacerse cargo de ella. El hombre, al ser una esencia abierta a la realidad, va forzosamente a la autoconformación de su propia realidad, a su propia realización. Aquí, repetámoslo una vez más, está la raíz de la persona y la raíz de la sociedad.

Como primera consecuencia de esta apertura real a la realidad de la especie, estaría la consttución de una mayor individualidad de los integrantes de la misma especie. En las especies animales prima la unidad sobre la multiplicidad; tiene más carácter de individualidad y sustantividad la totalidad real del phylum, que la de cada uno de sus integrantes. En la especie humana no pierde unidad la especie; la realidad física de esa unidad no queda rota, más bien queda robustecida, porque es una unidad que se le presenta al hombre como realidad, como configurante de "su" realidad en lo que tiene de realidad propia: se apropia reduplicativamente la unidad real de la especie. Y, sin embargo, la apertura a esta formalidad "realidad" posibilita al hombre soltarse en algún modo de las determinaciones específicas; su propio carácter específico lo estimula, pero lo estimula realmente y le permite cobrar cierta distancia de aquello, que lo estimula; ese mismo carácter le afecta, pero el carácter real de esa afección le deja hasta cierto punto en la intemperie; finalmente ese carácter le hace tender pero le fuerza a hacer y a optar más allá de sus tendencias y de sus respuestas refeljas y automáticas. Queda así posibilitada una formal individualidad, que tomará en la especie el carácter peculiar de diversidad. La mutua versión específica, enfrentada como realidad, posibilitará un crecimiento peculiar de individualidad pero muy precisamente modificada. En la versión a los otros, en la versión real y realizada a los otros, es como el hombre se va haciendo individualmente. En el hombre, por tanto, el desarrollo pleno de su individualidad pasa por el carácter realizado de su versión específica a los demás.

Como segunda consecuencia debe decirse que en un cierto sentido la individualidad viene de la especie. En efecto, la especie tiene un carácter radicalmente animal tanto porque lo son los individuos como por el carácter mismo de la transmisión específica. La animalidad humana tiene en sí caracteres estrictamente animales. Desde este carácter específico-animal es desde donde el hombre comienza a cobrar progresiva individualidad: apoyado en la individualidad y personabilidad que posee de suyo, va conbrando su propia individualidad y personalidad y con ella va desgajándose en sus actos de la identificación con el phylum para ser cada vez más sí mismo. Pero ese carácter animal que le unifica con los demás de la especie, no es impedimento de su individualidad, porque es desde él por desgajamiento exigitivo y en subtensión dinámica, como se libera la individualidad. Vuelve a aparecer la idea de que la individualidad humana es específica, pero aquí con un nuevo matiz: la evolución es un crecimiento en individualidad, pero ese crecimiento progresivo se logra desde la especie. La estructura unitiva de la especie no sólo va a dar paso a la estructura de la sociedad sino a los individuos mismos. No es sólo que los individuos provengan de la especie y en la especie, es que su individualidad surge de la subtensión dinámica de lo específico-animal, cuando se ha liberado por desjamiento la apertura a la realidad misma de lo que es la especie. El carácter específico de la animalidad humana libera en el hombre su propia individualidad, y ésta, por tanto, mantendrá los caracteres unificantes de aquella, asumidos como momentos de "su" propia realidad.

Pero, entonces, surge una tercera consecuencia: los caracteres específicos animales se mantienen, aunque superados, se mantienen incluso muchos de los mecanismos, que eran propios de las especies animales anteriores. De ahí que el problema de la individualidad humana en la unidad de la especie no sea fácil en la práctica ni esté resuelto de una vez por todas. Tanto en el párrafo anterior como en éste se ha insistido en el carácter de unión y de comunicación de lo específico; pero esta unión no tiene necesariamente un carácter estático y pacífico. Lo único que se da primariamente es la estricta unidad física de la especie, la pri-

maría versión de unos a otros, aunque pudiera suceder que esta primaria versión la utilizaran para luchar y sobrevivir. No puede olvidarse el carácter animal, fundamentalmente estímulo, de esta versión y de los mecanismos, en que se ejercita esa versión. En el hombre se conserva el carácter estímulo, por más que para el hombre los estímulos sean para el hombre estímulos "reales". Consiguientemente vivir en sociedad desde este elemento vinculante de la especie no es sin más haber constituido ya la relación perfecta entre los hombres; es tan sólo contar con la posibilidad real y la necesidad efectiva de hacer algo, siempre abierto, que sólo al final podrá llamarse sociedad humana, rectamente constituida. El hombre social y la sociedad humana serán resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza, pero esa historia deberá ser "liberada" desde esa naturaleza y en esa naturaleza, que exigirá el desgajamiento de la historia y que se mantendrá en ella como subtensión dinámica, sin la que la historia humana dejará de ser lo que es. La liberación de la naturaleza no es así, como quería Hegel, una separación de la ~~historia~~ naturaleza, porque la naturaleza sigue estando presente en la realización de lo más estrictamente histórico: no habrá sucesos sin hechos, como veremos más tarde. A su vez la liberación de la historia, es decir, la historia como un proceso de liberación, es hasta cierto punto una liberación de la naturaleza, pero de ninguna manera su negación; es liberación cada vez mayor, nunca total, de los elementos necesitantes de la naturaleza, pero nunca podrá ser su anulación. Ni el hombre es concebible sin cuerpo, ni la historia es concebible sin naturaleza.

De todo lo cual se desprende una cuarta consecuencia: la "relación" persona-sociedad es una tarea dinámica, es una praxis. La especie humana es resultado de un proceso evolutivo, que responde a un dinamismo intrínseco de la realidad: la realidad se va haciendo desde sí misma cada vez más realidad, más "de suyo", y así la especie humana es más real que las especies anteriores. Y lo es no sólo porque sus individuos sean más sustantivos sino porque la especie misma es más rica en su propio esquema transmisible. Pero lo es dinámicamente. Por un lado, los individuos de la especie humana ven reforzada su propia individualidad; por otro, la especie

humana también se ve reforzada en lo que tiene de especie. En el fondo, se trata de un mismo dinamismo, que se presenta estructuralmente complejo, pero no contrapuesto. El dinamismo de individuación y de individualización no es opuesto al dinamismo de especiación; tampoco se confunde con él: son dos modos distintos, estructuralmente conexos, del mismo dinamismo. El dinamismo de la especiación tiene más carácter de subtensión dinámica; el dinamismo de la individuación tiene más carácter de liberación. Pero éste no es posible sin aquél. Lo que se debe buscar entonces es un equilibrio dinámico, una tensión equilibrada. Se prefigura así en la "relación" individuo-especie lo que debe ser la relación persona-sociedad. Lo que es dinamismo en la especie deberá ser praxis en la sociedad. Como el individuo es individuo específicamente, filéticamente, sí la persona deberá ser persona socialmente, donde el concepto "persona social" no es primariamente un imperativo ético sino una necesidad física, aunque no unívocamente determinada. Sólo en un equilibrio dinámico, sólo en una tensión equilibrada se impedirá que la busca de lo social anule lo personal o que la búsqueda de lo personal volatilice lo social. El dinamismo creciente de lo específico parece indicar que el dinamismo de socialización también será creciente, pero este acrecentamiento no tiene por qué anular el dinamismo de personalización, ya que el dinamismo de especiación es precisamente el que ha hecho posible la aparición de ese individuo que es el hombre, de ese individuo que es el más plenamente individual de todos los animales.

La consideración de la sociedad desde lo que es la especie no nos dice todo lo que es. Ni mucho menos. Pero la especie es un dato esencial de la sociedad. Ignorarlo es evadirse por las sendas siempre amenazantes del idealismo. La desmaterialización en el caso del hombre es siempre una desrealización, y un principio de desmaterialización es, sin duda, el olvido de lo que la sociedad debe al carácter estrictamente animal del hombre. Portmann pudo exagerar al denominar al animal sin más como "esencia social", pero quienes olvidan el carácter animal de la sociedad humana andan desde un principio perdidos en la interpretación teórica de la sociedad y en los intentos prácticos de su transformación real.

Sección segunda: Estructura ~~in~~formal de lo social

Sólo penetrando en la índole misma de lo social, se podrá enfrentar con corrección teórica y práctica el problema del individuo en la sociedad. Hablar de lo social es ineludiblemente hablar del hombre en una de sus dimensiones; cuando se pregunta por la "relación" persona-comunidad, es imprescindible preguntarse por lo que esa persona tiene de social así como por lo que la sociedad tiene de personal. Es lo que vamos a hacer en esta sección segunda, considerando en primer lugar lo social en cuanto tal y, en segundo lugar, dos aspectos fundamentales de la dimensión social como son la comunicación expresiva y el trabajo.

1. Estructura de lo social

Cuando nos preguntamos aquí por la estructura de lo social no nos preguntamos por la estructura de la sociedad en una época concreta de la historia. Nos preguntamos por aquellos aspectos que constituyen lo social en cuanto tal. Los vamos a resumir entres conceptos: el concepto de publicidad, el concepto de alteridad y el concepto de cuerpo social.

1.1. Publicidad de lo social

El hombre vive en situación. Pero, ¿cómo surge primariamente esta situación en el caso del hombre? Esta situación desde el propio arranque de la transmisión genética es una situación con otros. Pero lo importante para nuestro problema es ir viendo cómo ~~por~~ aparecen los otros en tanto que otros, cómo se constituye mi situación en co-situación y mi vivencia en con-vivencia.

Se ha pensado que ~~esto~~ ocurre formalmente en la co-operación, en la co-laboración, donde operación tendría primariamente un sentido laboral, una especie de trabajo en común. Se ha pensado que lo social es algo primario y que como tal se presenta ante los individuos, antes de que éstos hagan nada de su parte por ser sociales. Se han pensado otras muchas interpretaciones. Y efectivamente todo eso se da de algún modo en lo social. Pero, ¿es eso lo primario? La respuesta, después de lo dicho en la Sección primera, es negati-

va, precisamente porque esa serie de interpretaciones no se sitúa en el nivel primario de la versión específica de cada uno de los hombres a los demás.

No se trata primariamente de un problema de vivencias. Antes de que tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida; se dirá que los otros para que cuenten en mi vida deben hacerse presentes en ella vivencialmente. Pero esto no es objeción, entre otras razones porque no se trata de cómo yo hago mi vida con los otros sino de cómo es realmente posible que yo haga mi vida con ellos. Y en este sentido el problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real; la actualización de esa versión en la intervención de unos hombres en la vida de los otros es, primariamente, un proceso real, que en su momento forzará la vivencia. No supone esto que la vivencia de la versión no sea esencial para dar con la totalidad de lo social; es sólo una estructuración de momentos: primero es la realidad de la vivencia y después es la vivencia de la realidad.

Si se examina(23) la realización concreta de esta versión, vemos que inicialmente tiene un carácter animal. A partir de la versión que se da en el seno materno, el hombre necesita biológicamente de los demás. Nacido el hombre, actualiza su primaria versión a los demás en busca de nutrición y de amparo; salido a la intemperie, desamparado, busca protección. Es un fenómeno puramente biológico, pero es una de las formas iniciales y radicales de sentirse a sí mismo. El niño va desde su propia necesidad biológica al encuentro con los demás; su propia actividad biológica le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan a él, de que los demás se introduzcan realmente en su vida. Son los otros los que vienen realmente al encuentro del niño, los que entran en él.

Lo que sucede es que muy pronto el sentir del niño se activa como sentir intelectual. En razón de esta apertura sentiente, la necesidad que el organismo tiene de los demás cobra un carácter especial. La tendencia de buscar amparo se convierte en necesidad de socorro. La vida no es entonces tan sólo decurrencia o incurrencia; es, desde sus primeros pasos, estricta socorrencia, necesidad de acudir a los otros. Y es en esta forma radical como el hombre

empieza a estar en la realidad. Podría decirse, entonces, que en su primario estar en la realidad, el animal de realidades se encuentra a sí mismo como necesitado de los demás, se encuentra a sí mismo vertido indigentemente a los otros. No a cualquier otros sino a los que le pueden socorrer. Este es un dato inicial, que podrá ser superado, pero no anulado. Por sentir la necesidad de socorro, el hombre está abierto a los otros sentientemente desde sus propias estructuras biológicas.

Nada de esto justifica pensar que esos otros que entran en la vida del niño para ayudarle en su necesidad sean formalmente otros hombres. En esa modesta forma de apertura que es la socorrenca, los otros se me presentan como realidades, pero no como realidades humanas. El problema está en ver cómo los demás están en esa apertura de socorrenca, en ver lo que de la realidad de los demás está formalmente en la realidad del niño. Pues bien, si analizamos cómo el niño se va comportando con lo que le rodea, aparece una primera diferencia entre las cosas que le afectan en forma de producirle diversos estados (y con otras cosas), que le aproximan o le evitan lo que le produce esos estados. Hay unas cosas mediadoras de otras, que por su presencia convivente van configurando psicobiológicamente la propia vida del niño. No se limitan a suscitár estados sino que le van dirigiendo sus pasos. Van configurando su vida. No es que al niño le parezcan los otros seres análogos a lo que es él y que por eso vaya a ellos; es que los demás van imprimiendo en el niño la impronta de lo que son, le van haciendo semejante a ellos. No es el niño quien proyecta su peculiaridad sobre los demás, en virtud de una salida consciente de sí hacia los otros, sino que son los demás, los que van haciendo al niño como ellos. No se trata aquí de un "como" vivencial sino de un "como" físico y real. Hay sí una introducción del niño en la vida de los que le rodean, pero esto configura la vida de los circundantes en un sentido completamente distinto de como los padres configuran la vida del niño.

Hay, pues, una inicial versión física, que arranca de estructuras biológicas, por las que los seres vivos de la misma especie están vinculados entre sí. Esta versión física se actualiza en la primera relación del niño, con quienes le rodean y van configurando su vi-

da. Así el fenómeno de la versión a los otros es a los otros que están ya en mi vida configurándola y con ello configurando mi propia autoposición. El niño empieza a autoposeerse en socorrenca. No es primariamente cuestión de vivencia sino de realidad: es la realidad de los otros, la que se introduce en mi propia vida y en tanto en cuanto esa realidad ajena la "realizo" desde mi propia apertura se va constituyendo en realidad propia, en mi propia realidad. Antes de estar suelto de los demás, el niño comienza por estar ligado a ellos, comienza por tener a los demás dentro de sí.

Así van surgiendo paulatinamente los otros como hombres. Ante todo, van apareciendo como algo más estrechamente unido con la propia vida, como algo que tiene más facilidad para introducirse, como algo que a lo que es más fácil asemejarse. No es tanto que el niño reconozca a los demás como semejantes a sí; es, más bien, que el niño tiene más posibilidad de irse asemejando a quienes le rodean. Pudiera decirse que empieza a encontrarse a sí mismo, pero en alteridad; el niño empieza a ser hombre desde los otros; descubre su propia humanidad en la humanidad de los otros. La importancia transcendental de este hecho para la vida de los hombres no necesita ser subrayada. En este sentido, como decía Zubiri en 1954, lo humano le viene al hombre de fuera; es, en un primer momento, algo que se interioriza más que algo que se exterioriza. Esto no implica forzosamente un proceso de dominación, aunque se presta a toda forma de dominación. Lo que implica sí es una estructura fundamental de la socialidad humana, de la versión concreta que los hombres tienen inicialmente entre sí. Asistimos aquí a un momento decisivo de la unidad entre los hombres, entre la persona y la comunidad: son los otros los que van configurando mi propia vida, pero lo que los otros van configurando es mi vida propia, que cada uno ha de tomar en sus brazos cada vez con mayor autonomía, cada vez con un carácter más pleno de ab-soluto.

El niño, por tanto, se va humanizando por la intromisión física de los demás hombres en mi propia vida. Tras la paulatina hominización física de su morfogénesis viene esta paulatina humanización de su ontogénesis. Por morfogénesis va desarrollándose su realidad humana, por ontogénesis va desarrollándose su ser humano. Y en esta

ontogénesis humanizadora el momento inicial es la configuración de la propia vida desde la de los demás, la transmisión efectiva de una forma de estar en la realidad. Con ello se va descubriendo la propia humanidad en la humanidad de los otros; uno descubre a los otros como hombres, cuando los otros le han humanizado ya a uno por la intromisión de lo humano en alteridad en la propia vida. Entra así el niño en el ámbito de lo humano.

El ámbito de lo humano no es sin más la realidad individual de los otros hombres. En este primer encuentro del niño con lo otro humanizado hay todo un "haber" humano, que le rodea y configura. Son todas aquellas cosas con que el hombre hace su vida, con las que los demás humanizan sus propias vidas y a las que asimismo han humanizado, y que le son ofrecidas al niño. El niño se encuentra de inmediato con el ámbito de lo humano y dentro de este ámbito va reconociendo formas distintas de presentarse lo humano. Este ámbito de lo humano desborda su propia realidad y se introduce en ella a través de su vida.

La característica formal en orden a la dimensión social de este ámbito de lo humano es la publicidad. La publicidad se entiende aquí como aquella condición de lo humano, por la que está a disposición de todos. No es sin más el que lo humano sea un mundo para "cualquiera". Y no lo es, en primer lugar, porque no se trata primariamente de un ámbito vivencial e intencional sino de una presencia física, de una intromisión física en la propia vida; y no lo es, en segundo lugar, porque esta disponibilidad del ámbito de lo humano, esta publicidad, está entreverada con otra dimensión, que envuelve formalmente la referencia actualizada a los otros: que los otros "dejen" o no las cosas a mi disposición, y este positivo "dejar" es lo que les confiere su positivo carácter de publicidad. En el ámbito de lo humano, físicamente introducido por los otros y por lo otro humanizado, en la propia vida es donde van a ir apareciendo los otros; se hacen presentes los otros ofreciendo las cosas o impidiendo que se acceda a ellas. Sólo entonces las cosas son estrictamente públicas, son cosas de todos y son cosas capaces de abrirme a los demás. Sin esta presencia de los otros por su mediación acción positiva sobre las cosas respecto del ni-

ño, las cosas estarían disponibles, estarían en condición de ser instancias y recursos para muchos, podrían ser lugar de encuentro, pero no serían cosas estrictamente públicas. La publicidad no afecta a las cosas por sí mismas; la publicidad es la condición de las cosas que realmente pueden ser para cualquiera, porque los demás se encargan de dejarme o no dejarme que yo acceda a ellas. La publicidad es, como carácter positivo, algo que afecta a las cosas pero en la medida en que los demás tienen una acción sobre ellas, una positiva presencia en ellas. No habría cosas públicas, ~~si~~ no hubiese un público, y, recíprocamente, un público no lo es más que ~~en~~ respecto de las cosas públicas. Es en esta publicidad de lo humano, así entendida, donde empiezan a aparecer los otros, aunque todavía no en tanto que otros.

Efectivamente, en lo analizado hasta aquí funcionan los otros, pero no funcionan en tanto que otros. Funcionan factores humanos que se insertan en mi vida, que la dirigen y configuran, pero no aparece formalmente la alteridad en cuanto tal. Lo que sí ocurre es que la alteridad va a aparecer formalmente ~~montada~~ sobre este fenómeno general del ámbito de lo humano en su dimensión de publicidad. La forma primaria de lo humano no es la alteridad, si por alteridad entendemos la presencia re-conocida y re-afirmada del otro hombre en tanto que otro hombre. Al revés, es lo humano inserto desde fuera en mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual sino por configuración de la propia vida del niño, la alteridad del hombre, el otro en tanto que otro.

Dos consecuencias fundamentales se siguen de este análisis para nuestro tema: lo común, lo público ~~parece~~ aparece con anterioridad a lo diferenciado, a lo otro, a lo particular, y la importancia de ese ámbito de publicidad para lo que va a ser la vida de cada quien. Al ver la luz de este mundo, cada quien entra en un determinado mundo público, porque este determinado mundo público es el que se interioriza físicamente en la propia vida configurándola y con ella conformando la propia realidad y determinando el propio modo de ser; claro está que ~~en~~ este mundo no porque sea humano, no porque sea de los hombres, es sin más un mundo humanizante sino que puede ser estrictamente ~~de~~ deshumanizante y esto por múltiples

razones y en los campos más diversos: en el campo de lo físico, de lo psicológico, de lo social, de lo cultural, etc. El mundo que se le ofrece al niño y desde el que empieza a vivir puede ser un lugar inhóspito, un lugar alienante; la persona empieza así su tarea de personalización en condiciones sumamente adversas, y esto no sólo para su determinación caracteriológica, por así decirlo, sino para su determinación metafísica, para la determinación de su propio ser, de su propia personalidad.

Por otro lado, no hay contradicción entre lo público y lo privado. Para el niño, como inmediatamente veremos, todo le parece suyo, pero le parece suyo desde esta previa publicidad, porque el ámbito de lo humano a todos los niños les parece suyo, esto es, les parece disponible. Que funcionen después mecanismos de apropiación y de privatización, es una cuestión secundaria, cuyo análisis habría que realizar, histórica y psicológicamente, con mayor cuidado. No se trata primariamente de hacer de los otros algo que sea mío sino de hacerme a mí a partir de lo que son los otros y los otros no diferenciados en tanto que otros sino formando indiferenciadamente el ámbito de lo humano. Lo humano empieza por ser público, por ser de todos, por ser de cualquiera.

1.2. Constitución de la alteridad

El hombre se encuentra primariamente vertido a los demás biológicamente; antes de estar actualmente vertido a los demás, éstos se han incrustado ya en su vida. En el momento, en que el hombre se hace cargo de esa realidad por el ejercicio de su apertura sentiente, unitaria y estructuralmente intelectual, sentimental y volitiva-efectora, se encuentra primariamente no con los demás hombres sino con lo humano, que desde fuera de sí mismo ha venido configurando su propia vida de múltiples maneras, pero siempre dirigiéndola y configurándola y no meramente actuando físicamente sobre ella.

A esta situación inicial se yuxtapone un fenómeno nuevo. Dentro del "haber" humano, que envuelve al niño y se introduce en su propia vida, aparece una especial concentración de ese "haber"



en determinadas cosas, que se parecen entre sí: son los demás hombres. Ahora bien, estos hombres, como las demás cosas del haber humano, no comienzan a funcionar dentro de la propia vida en tanto que otros sino en tanto que míos. No es que se dejen de aprehender como otros; lo que sucede es que se les considera como pertenencia propia: tan han entrado en la propia vida que se les considera como de la vida propia. Se les reconoce cierta alteridad, pero no se les reconoce la propiedad de esa alteridad. Y sólo cuando aparezca la propiedad de esa alteridad es cuando aparecerá el otro en tanto que otro.

El niño percibe en el conjunto del haber humano unas realidades, que representan de manera especial el carácter agente de lo humano. No es entonces que el niño se proponga imitar los gestos de quienes le rodean; lo que hace es responder a los estados, que los demás van produciendo en él: el niño va sintiendo la modificación de sus estados y va organizando un patrón de respuestas, con el que sin saber el gesto que realiza, realiza movimientos, que resultan del estado que le ha sido producido. Lo importante aquí, desde un punto de vista filosófico, no es si el niño imita o no a sus mayores, sino si esta imitación es lo radical en la relación con el otro. Zubiri insiste en que lo primario es ese cambio de estado, esa humanización de su estado, que advierte el niño por la intromisión de los otros en su propia vida. A este cambio de estado responde el niño desde sus propias estructuras en sinergia con las acciones que desde fuera van cambiando sus estados. El intento de hacerse cargo de esta situación lleva a producir unas ciertas respuestas, que proceden del estado producido por las acciones de quienes le rodean. Esto provoca respuestas dinámicas por parte de quienes le rodean, con lo que se va configurando un núcleo de realidades acotadas frente a las demás cosas, que no reaccionan así a sus ~~ómn~~ manifestaciones. Dentro del ámbito primario de lo humano, van cobrando cierta autonomía y distinción respecto de las demás realidades. Surge así la aparición no de los otros, formalmente tales, pero sí de realidades humanas, a diferencia de otro tipo de realidades. Ya no estamos ante el mero haber humano; estamos ante realidades humanas, que son especialmente responsables de ese haber humano.

Hay también una mínima alteridad. Son realidades humanas las que el niño siente como suyas, pero que no son sin más él mismo; aparece paulatinamente un modo real y positivo en que cada una de esas realidades está referida a las otras realidades humanas: "es la monadización del ego y no una mera pluralidad de egos", decía Zubiri en 1954. No es que aparezca ya el Yo, pero se inicia el camino de la apropiación personal. Desde el otro que es mío y que aparece en esencial referencia conmigo mismo, va apareciendo el otro que es como yo y después el otro que es distinto que yo: la realidad propia termina por ser la realidad de cada cual.

Si el hombre no fuera más que animal, tendría una afinidad puramente biótica con los otros animales. Pero en cuanto es animal de realidades y se hace cargo de su versión a los demás animales de su especie, descubre la realidad de lo humano, que se introduce dentro de sí y que confiere a todo lo que le rodea un carácter público, a diferencia de lo privado. Así se va determinando el ser del hombre por pasos sucesivos: como otros que son ingredientes de mi propia vida, como otros que son como yo, como otros que son otros que yo. Por esta condición de animal de realidades, el hombre es una mónada, vertida definitivamente a los demás.

Como animal de realidades, el hombre se halla constitutivamente vertido a los demás por su apertura sentiente. Vertido a los demás desde su propia realidad específica, su vida es la actualización de esa versión real a los demás; de ahí que haya de convivir con ellos. Es en esta con-vivencia donde se va a ir realizando su intrínseca socialidad.

Al "con" de la con-vivencia ha solido llamarse lo social. Pero, ¿qué es lo que define primariamente ese "con" de la convivencia? Se pregunta aquí por el fenómeno radical de la convivencia y no por la forma elemental de la convivencia. ¿En qué consiste el convivir, cualquiera que sea la forma que adopte este convivir? No nos preguntamos por la raíz de la versión a los demás, lo cual ya ha quedado analizado anteriormente, sino en qué consiste la primaria actualización en su vida vivencia- esa primaria versión -"con". El problema está en averiguar la índole del



nexo, en que ~~ñ~~ queda el hombre por estar vertido a los demás. La versión a los demás es el fundamento, pero no es sin más el nexo social. Si se olvida el fundamento, el nexo social queda al aire y sin raíces físicas, pero si no se lo sobrepasa, no se alcanza lo formalmente social.

1.2.1. El nexo social

El nexo social puede entenderse como estatuto. Supuesto que los hombres están en conexión unos con otros, supuesto que se necesitan entre sí y que su mutua conexión origina problemas, establecen voluntariamente el carácter de ese nexo. Para establecerlo, puede partirse de que el individuo es una sustancia plena y suficiente, de modo que lo único que se necesita es una aglutinación que no impida o que consolide lo que ya ~~ñ~~ es. Se llega así a un estatuto con carácter de contrato. La corriente filosófico-sociológica que ve en el contrato la forma fundamental de constituir el nexo social parte de tres supuestos: la idea de que lo natural son los individuos, la idea de que el nexo es siempre una conexión entre individuos, y la idea de que esa unión es obra de la razón y de la voluntad. La discusión de estos supuestos nos acercará a la determinación positiva de lo que es el nexo social.

La concepción de que lo natural es lo elemental procede de una visión presocrática del problema de la realidad y de una cierta visión científica, propia de los siglos XVII y XVIII. La sociedad se reduciría a los individuos, que serían la verdadera realidad y la sociedad sería algo artificial. Ahora bien, la identificación de lo natural con lo elemental, es un prejuicio. ¿Cómo se va a pretender que no hay realidades complejas, que son tan naturales como las más elementales; más aún, que son más reales, más ricas en realidad que las elementales? Por otro lado, si estos individuos "por su propia naturaleza" estuvieran vertidos los unos a los otros, ¿por qué la actualización de esa versión no iba a considerarse como estrictamente natural? En definitiva el camino de la naturaleza no nos lleva muy lejos; hay que plantear el problema en términos de realidad.



El segundo supuesto depende del primero. Si los individuos elementales son autosuficientes como realidades no cabe entre ellos verdadera unidad; lo que cabría sería una mera unión. Pero para que se dé una efectiva unión entre los hombres, debe haber una cierta unidad previa entre ellos: la unión y la oposición presuponen una cierta línea común dentro de la cual pueden darse. El nexo como unión no es el hecho radical. La unión, que podrá adoptar muy distintas formas habrá de fundarse en algo principiativamente unitivo, y que lo sea desde la realidad integral del hombre. Dicho en otros términos, antes que cualquier acto de razón o de voluntad, las partes contratantes deben estar ya en alguna forma de unidad, so pena que el acto unitivo carezca de sentido real.

Y contra el tercer supuesto ha de decirse que esa unidad radical no puede fundarse en el ejercicio de la razón y de la voluntad, porque ese ejercicio es posterior y fundado en la primaria apertura sentiente. La razón es un ejercicio tardío, aunque necesario, de la vinculación primaria que es la apertura sentiente y lo mismo ocurre con la voluntad como determinación contractual. No deja de ser significativo que algunos teóricos del ~~del~~ contrato social hablen de un contrato implícito; a ello recurren por la dificultad de los hechos, por razones historiográficas. Pero éstas no explican el fondo de la dificultad. La explicación está en que ni razón ni voluntad, tal como se entienden en el contrato social, son dimensiones derivadas de una dimensión primaria: la versión radical, que surge de la propia unidad específica, y que alcanza su primaria "realización" en virtud de la apertura sentiente, que compete al hombre en cuanto tal, que compete al animal de realidades, a la persona humana en el curso de la historia. El carácter formal y primario, radical, del nexo entre los hombres no es una unión libremente creada, ~~sinon~~ una ~~realida~~ unidad real, una unidad física y "realizada".

Se llega así a otro tipo posible de solución. El nexo social no debe entenderse primariamente en la línea de lo estatuido sino en la línea de lo natural: no es obra de la razón sino resultado de la propia naturaleza biológica de los hombres. Se invoca, como paradigma del nexo real entre los hombres, el caso de las llamadas

sociedades animales; lo social es en su raíz algo puramente biológico y los hombres serían también en esto pura prolongación del reino animal. Lo determinante de esta condición biológica respecto de lo social sería la necesidad de co-laborar para vivir. El nexo no sería statutum sino labor. La sociedad arrancaría de una colaboración en relación con el trabajo y con la necesidad de la división del trabajo. La explicación, que viene de Platón y Aristóteles y que corre por multitud de tratadistas políticos -al menos en lo referente a la co-laboración- cobra su peculiar fuerza sociológica en el planteamiento de Durkheim.

El recurso a la realidad biológica del hombre y la aceptación de la unidad real de lo social, son dos avances muy positivos en este planteamiento. Pero el peligro de este planteamiento estriba en querer "reducir" lo social a lo biológico. Una cosa es que lo social tenga un formal ingrediente biológico, otra que este ingrediente no sea entendido desde la biología del animal de realidades. De ahí que la colaboración en las llamadas sociedades animales tenga un carácter completamente distinto del que es propio de la sociedad humana. En las llamadas sociedades animales, cada uno de sus componentes trabaja por sí, aunque como resultado de un fenómeno de adaptación biológica; ejecuta una labor, que no depende más que de su propio organismo, aunque el resultado de esa labor sea convergente con el de la labor de los demás. La convergencia es un resultado y no un principio: ninguna abeja trabaja para las demás sino que va a lo suyo; el "ardid" de la naturaleza está en que, trabajando cada uno para lo suyo, resulte que trabaje para los demás. Se dirá que esto también ocurre entre los hombres, pero no ocurre principalmente, precisamente porque está abierto a comportamientos, que no son puramente animales. En la colaboración humana, cada hombre no está forzosamente reducido a trabajar por la respuesta a un impulso puramente biológico, sino ~~que~~ que puede trabajar para los demás, poniendo delante de sí a los otros en tanto que otros. En este sentido la sociedad humana es la antítesis de la agrupación animal; al menos puede y debe serlo. Mientras la sociedad animal es el resultado de un proceso de adaptación puramente biológico, la sociedad humana tiene en lo social un carácter

principal: es principio y no meramente resultado. La agrupación animal es cerrada y la sociedad humana es abierta. La sociedad humana no es algo hecho y cerrado, sino algo abierto y por hacer; no por eso es algo indeterminado, porque la apertura y el hacer lo son desde las determinadas estructuras del animal de realidades.

Además, no es exacto afirmar que todo lo social sea laboral, si es que por laboral se entiende un concepto reducido de trabajo. No podrá exagerarse la importancia del trabajo en la constitución de la propia humanidad y en la constitución de la estructura social. Los análisis marxistas despejan toda posible duda a este propósito. Pero ésta no es la cuestión; la cuestión es si el trabajo mismo es lo que constituye la radical unidad social y si todo fenómeno social tiene características de trabajo, estrictamente entendido. Puede que el hombre primitivo lo primero que haya hecho humanamente sea trabajar y que su primera conexión humana haya sido la colaboración en el trabajo para satisfacer sus primarias necesidades biológicas. Pero tanto en aquel trabajo como en aquella colaboración hay un primario enfrentarse con las cosas como realidades y de comportarse con los demás en tanto que realidades. Aparece así de nuevo una primaria versión "realizada" de unos a otros, que tal vez se actualice primariamente en co-laboración. Por otra parte, no se puede decir que todo fenómeno social sea un fenómeno de estricta colaboración en el sentido de división del trabajo social. Finalmente, cabe preguntarse si el trabajo social no es social por su derivación de un anterior carácter social, con lo cual el trabajo, fundamental como es para la plena conceptualización de lo social, sería un derivado necesario de lo social, pero no su constitutivo formal.

Para encontrar este primario carácter de lo social hay que volver a la primaria versión de cada uno a los demás de la especie y a la intromisión de los demás en la propia vida, antes de que comience cualquier respuesta reflexiva. Podría objetarse que esta primaria versión e intromisión es un problema inter-individual y no propiamente social. La objeción es válida y, por tanto, habrá que determinar más precisamente en qué consiste la versión. Pero ha de notarse que la versión tiene un carácter estrictamente espe-

cífico y que la intromisión tiene un carácter formalmente público. Por el carácter específico de la versión se está "realmente" vertido a todos los de la especie; por el carácter público de la intromisión, el niño se encuentra con un haber humano, que no procede de él mismo, que tiene ya un formal carácter de publicidad. El término ~~for~~ formal de este hacerse cargo realmente de la versión y de la intromisión no es primariamente otro hombre sino el haber humano, que ~~desborda~~ no sólo de uno mismo sino de cualquier otra realidad concreta. El hombre se encuentra desde el arranque de su vida en esta unidad fundamental, que le ~~está~~ dada.

Frente a este haber humano el hombre se comporta de un modo singular. Entre las acciones, por las que va definiendo y ejercitando su fundamental versión a los demás y las estructuras esenciales por las que físicamente está vertido a los demás, hay un estrato intermedio, el estrato de la habitud, el estrato del habérselas con las cosas. En el estrato de las acciones, el hombre puede emprender direcciones muy distintas, unificantes o separantes; en el estrato de las estructuras se está vertido realmente a los demás, pero sin la debida actualización de esa versión esencial. Sólo en el estrato de la habitud, de la habitud social, el hombre está actualizadamente vertido a los demás. Examinémosla desde esta actualización, que provisionalmente podemos llamarla vinculación.

1.2.2. El nexa social como vinculación

La habitud social tiene mucho que ver con lo que es la habitud fundamental del hombre: el enfrentarse con todo lo que hay y le rodea y consigo mismo como realidad. El hombre, al hacerse cargo realmente de la situación, queda realmente en la realidad de lo humano. A este quedar ante lo humano en tanto que realidad, a este quedar ante el haber humano, Zubiri le ha llamado vinculación. El hombre queda vinculado, cosa que no pasa a las abejas o a las termitas, que quedan estímúlicamente entreverdadas en las labores, que biológicamente cada una realiza por su cuenta. La conexión de los animales es una conexión estímúlica; la unidad de los animales de



realidades es una vinculación real y realizada. La realidad del hombre, en tanto que realidad, queda formalmente vinculada a la realidad de los demás. El hombre vinculadamente con los demás; la convivencia, el "con" de la convivencia es vinculación en el sentido preciso, que acabamos de dar al término. El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le ~~de~~ dicen o le hacen, sino que está vinculado a lo que le dicen en realidad y a lo que le hacen en realidad. Por eso, el hombre se realiza vinculadamente. La vinculación del hombre a la realidad del haber humano en tanto que realidad es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás.

Es una vinculación que se refiere a todo el haber humano; de ahí que la vinculación se extienda a todo lo que el hombre ha ido humanizando: su tierra, su país, su raza, su cultura, etc. Todo ello constituye su morada y fuera de ella queda desguarnecido. Los hombres están, pues, primariamente vinculados. Pero es preciso determinar más exactamente lo que es formalmente esta vinculación, lo que hace que sean los hombres en tanto que realidades sociales. Sólo así veremos en qué consiste lo social.

a) Puede verse en lo social una especie de realidad supraindividual, que gravita sobre los individuos y los configura. Lo formal de lo social sería su carácter presionante. Se ve aquí lo social desde la sociedad y no desde los individuos y se afirma la realidad de lo social y su característica formal de ser imponente y presionante.

Que lo social presione y configure es un hecho. Pero uno puede preguntarse si presiona porque es social o es social porque presiona. Obviamente se dan presiones interindividuales que no son formalmente sociales, por lo que la presión para ser social debe presentarse con una característica, en que justamente radicaría la socialidad. El hombre se siente presionado por muchos factores; los que proceden de la realidad social le presionan de un modo determinado. El carácter presionante de lo social es indiscutible, pero es discutible que lo social esté constituido por lo presionante.

Que lo social sea una realidad es también un hecho, una realidad que no se reduce a ser la suma de las realidades individuales y de las producciones individuales. Pero de ahí no se sigue que sea una especie de realidad sustantiva, de la cual los individuos fueran como miembros de un gran macroorganismo. En el fondo, se juega con la idea de que la realidad es sustancia o no es nada.

b) La posición contraria atribuiría la realidad sólo a los individuos. Pero el individuo hace las cosas como los demás, y así el carácter formal de la unidad del hombre con los demás, el carácter formal de lo social, sería la imitación. El carácter de realidad de lo social no es principiativo sino resultativo: es ser resultado de una imitación; por imitación es como se constituye lo social. Es social lo que se imita o lo que puede imitarse.

Ante este planteamiento cabe preguntarse de nuevo si la imitación es principio de socialidad por ser imitación o si sólo una imitación que ya ~~es~~ social pueda estimarse como estrictamente social. Pero es que además la imitación no es mimetismo. Para que haya imitación no sólo se requiere que uno haga lo mismo que los demás sino que se pretenda hacer lo mismo; lo que importa no es el contenido sino que sea lo mismo. Ahora bien, cuando el hombre se comporta en la línea de la mismidad respecto de los demás hombres, la imitación llega tarde para esclarecer lo social, porque en esa versión hacia la mismidad ya está lo social presente.

c) ¿Qué es, entonces, lo social? ¿Cuál es la raíz de la socialidad, que ~~ya~~ se nos ha mostrado como vinculación, y que da paso a fenómenos múltiples como la presión, la imitación, la determinación, la masificación, etc.?

Esta raíz no es ajena a los individuos. La sociedad no flota sobre sí misma sino que su sustrato son los individuos, pero lo social es radicalmente una unidad de vinculación de los hombres entre sí en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a lo social ~~sin~~ darle carácter de sustancia independiente, de sustancia que se baste a sí misma sin referencia esencial a los individuos. Los individuos hay una ^{en}habitud social fundada en su versión filética como miembros de una misma especie física. Pero

hay que entender bien lo que es esta habitud social, pues ~~podría parecer~~ ~~que esta caracterización~~ pudiera parecer que no da cuenta de la tipicidad propia de lo social. ¿Cómo, por ejemplo, podrían explicarse las complejas estructuras económico-sociales, jurídicas, religiosas, etc. desde esta habitud social? La objeción es sólida, pero está ~~máa~~ formulada. La raíz no es el árbol ni tiene por qué parecerse a lo que se ve del árbol. ~~Ya~~ aquí la pregunta no es por el árbol de lo social con todos sus desarrollos y complicaciones sino por la raíz de lo social. Lo que se pide de la raíz es que sea, por así decirlo, principio del árbol, no que sea el árbol mismo. Cuando se asegura que la habitud social es el principio de socialidad, no se está afirmando, por tanto, que sea toda la socialidad, ni siquiera lo más aparente de la socialidad.

Pues ~~béen~~, esta ~~habitud social~~ habitud social, como vimos, es algo intermedio entre las estructuras y las acciones. De las estructuras trae su conformación como habitud. En nuestro caso es habitud de unas determinadas estructuras que de suyo tienen, al menos, las siguientes características "sociales": 1) toda realidad, en tanto que realidad está en esencial respectividad con las demás realidades, es mundanal; 2) la apertura del hombre reduplica esta respectividad, por cuanto es de su realidad a la realidad de lo que le rodea; 3) esta apertura lo es desde la propia realidad "suya" y haciendo de alguna manera suyas las demás realidades; 4) en el hombre la reafirmación de esta ~~apertura~~ apertura reduplicativamente respectiva en el autopoerse de la vida es lo que constituye su propio ser, que es así forzosamente un ser-con los otros en convivencia; 5) pero la realidad humana es específica, pertenece físicamente a un phylum físico, por lo que cada hombre lleva dentro de sí a todos los demás; 6) en cuanto la apertura es sentiente condiciona todos los modos de conexión en razón de lo que le compete por ser animal de realidades; 7) la concreta realización de esta apertura ~~tiene~~ tiene el carácter primario de apertura al haber humano, a lo humano en publicidad, y no inmediatamente a tal o cual realidad concreta; 8) se trata, por tanto, de una radical ~~unidad~~ unidad de los hombres entre sí; esta radical unidad, que es constitutivamente dinámica desde sus propias raíces sentientes, es la que va a irse complicando hasta dar toda la complejidad de lo social.

Todo este riquísimo bagaje estructural es el que se hace presente en la *habitud social*, pues la *habitud* es el modo de *habérselas* con las cosas en virtud de las propias estructuras; no es meramente el modo de comportarse -estrato de las acciones- sino el modo de haberse. Lo social, apoyado en la raíz de la *habitud social*, envuelve la totalidad del animal de ~~los~~ realidades en su versión a los demás. No es primariamente algo de orden "*vivencial*", es algo más radical. No son ni siquiera hábitos de comportamiento. La *habitud* es algo que conforma actualmente el modo entero de *habérselas* con las cosas; la *habitud* es la actualidad *primaria* de la versión intrínseca que el hombre tiene respecto de aquellos, con quienes está unido en un respecto coherencial *primario*. En concreto, la *habitud social* es, por tanto, *habitud de alteridad*, por la que los otros están presentes en mi propia vida y mi propia vida está vertida "*habitudinalmente*" a la vida de los demás. Porque se da esta *habitud social* fundamental, caben fenómenos como los de la presión, imitación, colaboración, etc. La *habitud*, por tanto, no niega la riqueza y complejidad de lo social; lo que hace es fundamentar su realidad y especificarla. La convivencia de los hombres está siempre mediada por la *habitud social* y desde esta *habitud social* surge el *nexo social*. Cómo repercute esta realidad sobre el ser de cada uno de los hombres, es punto que sólo podremos ver al final de ~~este~~ trabajo.

Esta versión primaria y radical del hombre y, por consiguiente, su intrínseca vinculación, no va dirigida primariamente, como ya hemos visto, a los otros hombres en tanto que hombres; aquello, a lo que primariamente está vinculado el hombre en su *habitud social* es al haber humano. El hombre se encuentra con un lenguaje, con ~~unos~~ usos y costumbres, con relaciones económicas, con la historia de los pueblos, con la cultura, etc. No es que el niño se encuentre formalmente con ~~estas~~ estas grandes corporalizaciones sociales, aunque sean ellas las que conformen la real concreción del haber humano, con el que inmediatamente se encuentra. Esto nos lleva a la pregunta por el carácter social de este haber humano.

Hegel ha llamado a este haber humano *espíritu objetivo*, mediación entre el espíritu subjetivo y el *espíritu absoluto*. Es espíritu y, como tal, producto de la razón. Una razón universal que ha

gestado las razones de los individuos, que mediante el estado intermedio, que es el espíritu objetivo, revertirán a la razón universal: objetivamndo a los individuos dentro de la figura del espíritu objetivo, es cómo éste hace que los individuos reviertan al espíritu universal y absoluto. En la producción del espíritu individual, el espíritu universal se ha enajenado en los otros; en su reversión absorbe a los otros y vuelve a entrar en sí mismo. El espíritu objetivo es así el camino de entrada del espíritu absoluto en sí mismo y cumple esta condición de camino conformando e impulsando a los espíritus subjetivos. La sociedad y la historia van pasando sobre los individuos y los van reabsorbendo, dejando de lado lo que en los individuos hay de estrictamente subjetivo. Los que han contribuido a la conformación del espíritu objetivo desaparecen como individuos y sólo permanece lo que han aportado al espíritu objetivo.

Hay en esta genial concepción de Hegel varios aspectos: por un lado, el dar objetividad a lo social y concebirlo en términos dinámicos e históricos dentro de un "proceso" que abarca la totalidad de lo real; por otro, el explicar la objetividad de lo social en términos de "espíritu". Y es en este segundo aspecto donde más falla la concepción hegeliana. Una discusión con ella nos mostrará más claramente las características del "haber humano social".

El "haber humano" tiene dos dimensiones: es algo que "hay", es algo real, y es algo "público". Lo social dice relación esencial al hombre y sólo al hombre, pero no al hombre como espíritu. Ciertamente una pura agrupación animal no es una sociedad; la sociedad requiere agrupación, pero la sobrepasa. Y la sobrepasa en cuanto los agrupados aprehenden su intrínseca versión animal y se comportan sentientemente respecto de ella en tanto que real. Pero esta aprehensión, entonces, no es la de un "espíritu" ni su resultado efectivo puede tener carácter "espiritual". Tanto en el orden de las estructuras como en el orden de las hábitos, como en el orden de la actividad, el hombre es una unidad estructural de psique y organismo, cuyo resultado nunca podrá entenderse como espíritu por muy objetivado que se lo considere.

Veámoslo esto desde una caracterización muy precisa de lo que es



la actividad humana en un texto muy reciente de Zubiri: "Todas las actividades constituyen, pues, una sola actividad: la actividad de la sustantividad. Es lo que expreso diciendo que la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos. Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es "a la vez" orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica. Y lo que afirmo es exactamente lo contrario, a saber, que no hay sino una sola y misma actividad, la del sistema entero en todas y cada una de sus notas. La actividad tiene siempre carácter de sistema. Ciertamente, ésta actividad es por ello mismo compleja, y en ella domina a veces unos caracteres más que otros...No se trata de que sea uno mismo el "sujeto" de todas sus actividades...sino de que la actividad misma es formalmente una y única, es una actividad sistemática por sí misma, por ser propia del sistema entero, el cual, en todo acto suyo está en actividad en todos sus puntos; algo así como los distintos niveles y ondulaciones de una superficie líquida. Todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico ~~siempre~~ ^{transcurre} orgánicamente, y todo lo orgánico ~~siempre~~ transcurre psíquicamente. No hay tampoco una actuación de lo psíquico sobre lo orgánico ni de lo orgánico sobre lo psíquico, sino tan sólo la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico. Y ello, porque la realidad sustantiva del hombre es un sistema en el que cada nota es siempre "nota-de" todas las demás como momento de la unidad constructa en que esa sustantividad consiste"(24).

Esta idea del carácter intrínsecamente unitario pero complejo de la actividad humana es esencial para la comprensión adecuada del fenómeno social tanto en lo que tiene de actividad como en lo que tiene de resultado u objetivación. Lo es ya por cuanto la propia actividad de cada una de las sustantividades, al ser intrínsecamente psico-orgánica, fuerza a una interacción constante con las demás sustantividades psico-orgánicas, de modo que esta interacción será siempre forzosamente psico-orgánica. Pero es que, además, la actividad, en lo que tiene de formalmente social, tendrá las mismas características, será forzosamente una unitaria actividad psico-orgánica, lo cual ya es una primera llamada de atención a los que discuten so-



bre la primacía de lo ideal y de lo material en la conformación de lo social. Indudablemente en lo social se tratará de una actividad y de un "sujeto" de esa actividad, que no son en todo semejantes con lo que ocurre en las sustantividades individuales; pero tampoco absolutamente distintas. Lo que habrá de determinarse en cada caso es la predominancia, la estricta dominancia de los aspectos psíquicos sobre los aspectos materiales o de los materiales sobre los psíquicos. Siempre se darán ambos aspectos, pero como aspectos de una misma actividad y no como dos actividades sintetizadas posteriormente; en segundo lugar, la predominancia no es fijay de una sola dirección: puede haber en algunos casos predominancia de lo psíquico y en otros predominancia de lo material, con lo que la disputa de si lo material domina a lo espiritual o lo espiritual a lo material, además de estar mal planteada, no admite una respuesta unívoca y apriorística; en tercer lugar, no se trata de que uno de los aspectos actúe sobre el otro o de que ambas dimensiones lo sean de un único sujeto, sino que se trata de un estado, que ya es en sí unitariamente complejo y que determina otro distinto también unitariamente complejo; en cuarto lugar, será disinto el modo en que la sociedad queda afectada, según la actividad sea más "opcional" o más "natural", de modo que en el segundo de los casos será la sociedad más bien "sujeto-de" lo que ocurra, mientras que en el primer caso "estará-sobre" lo que ocurra, diferencia importante para fijar los presuntos determinismos o las presuntas libertades de lo social.

No es, pues, el problema de la actividad social un problema que pueda resolverse dicotómicamente. Participa de la complejidad unitaria, propia de todo lo humano. La actividad de la realidad social tendrá las características propias de lo que es la realidad social. La unidad de esta actividad no es, sin más, resultativa; hay aquí, también, una cierta prioridad del todo sobre las partes, al menos en lo que la actividad tiene de estrictamente social, pues aun las actividades más concretas y parcializadas están incursas en la unidad estructural, que surge de la unidad de la especie "realizada" y, por tanto, convertida en "un" mundo humano. El phylum tiene su unidad propia y la "realización" de esta unidad hace que la actividad social tenga también su unidad propia exigida en gran parte por

el elemento material~~am~~ que es uno de sus elementos constitutivos. El hombre empieza a ser lo que es vertido a los demás, pero vertido específicamente. La convivencia social surge de la generación y es una convivencia esencialmente genética; no es sólo que la generación produzca los socios de la sociedad, es que la generación mantiene filéticamente vertidos a todos~~x~~ los pertenecientes a la misma especie. Pero es una convivencia por generación a la realidad en tanto que realidad, porque en la especie humana no se nace sólo a la vida sino que se nace a la vida real, a la realidad de la vida en tanto que vida; no sólo se nace a un medio sino que se sale a la luz del mundo. Se trata, por tanto, de una convivencia en su raíz formalmente genética en la realidad. Los animales de realidades están vertidos los unos a los otros cada uno desde sí mismo y en su propia situación; con lo cual la convivencia es co-situada: la vida de cada uno es forzosamente vivencia de los demás, y la situación de cada uno es forzosamente co-situación. Es una versión conviviente fundada en la propia realidad y no en comunidad de ideales o comunicación de personas; es anterior a toda relación, porque es ya de por sí una versión real y realizada. Recibida en la generación, de estructura generativa y sexual, mantiene vinculados a los hombres desde sus propias raíces biológicas, pero con características estrictamente psico-orgánicas.

Como la generación es a la realidad, cada hombre queda en una situación real; como la generación lleva forzosamente a una convivencia generacional, todo hombre queda en co-situación con los demás. No se trata de dos situaciones yuxtapuestas ni siquiera interferentes sino de una sola co-situación. Antes de que los demás vengan a mí en mi vivencia o de que yo vaya vivencialmente a ellos, están ya metidos en mi~~px~~ propia vida. Más tarde los hombres llegan a encontrarse formalmente entre sí, pero a partir de la confluencia en un mismo haber humano, en un mismo mundo humano. Desde la propia vida de cada uno, la vida empieza a ser ya una vida social; la auto-conformación de su humanidad es una co-humanización. La primera forma, por tanto, de socialización es esta humanización, si por humanización entendemos el proceso de inte-

rriorización del mundo humano; que este mundo sea de hecho un mundo deshumanizado, no obsta para que el proceso de la socialización sea un proceso de humanización de lo humano, de conformación negativa. La versión lleva a la constitución del mundo humano, del haber humano; un mundo y un haber, que son históricos y que dan paso, por tanto, a distintas posibilidades. La versión, en cuanto versión específica, es versión a lo específico de los individuos y no directamente a lo individual de la especie.

No hay en esto ninguna dialéctica conceptual. No es que el individuo se trascienda dialécticamente a sí mismo en busca de lo otro y después de los otros, como un encuentro de la autoconciencia con su objeto, que más tarde reduplicaría su independencia haciéndose tan sujeto como yo. Si se quiere hablar de dialéctica, habría que hablar de una dialéctica física, en la que el momento físico primario está dado por la intervención del mundo humano en mi propia realidad. Este mundo humano entrará en conflicto de posesión y de pertenencia con la propia mismidad, y en este conflicto se llegará al reconocimiento de la propia mismidad y de la mismidad de los demás. Pero es un proceso físico y real, realizado en la apertura sentiente y no primariamente en forma de autoconciencia. Lo cual no obsta, para que, fundado en este proceso primario, se recorra más tarde un largo camino, sólo al cabo del cual aparecerán los otros como personas. El momento originario, sin embargo, es el de la intervención física del mundo humano en la propia realidad, la cual no queda por ello alienizada ni por razón de la alteridad ni por razón de los contenidos. No por razón de la alteridad, porque esta alteridad le pertenece intrínsecamente y es alteridad suya y no meramente alteridad de sí, ya que no es sino su propia versión intrínseca a los demás. Pero tampoco por razón de los contenidos, ya que en un principio no hay contenidos propios ni posibilidad de contraposición con contenidos ~~propios~~ ajenos; que estos contenidos puedan ser negativamente humanos se debe no a que sean otros sino a que sean negativamente humanos. Lo cual no quita el que haya una tensión primaria entre la realidad propia y el mundo humano; que haya un momento de extrañeza, ~~ya alteridad~~ pero este momento de extrañeza y alteridad es paradójicamente un momento de propiedad y

de constitución cada vez más ríca y refleja de la propia realidad como realmente propia.

Es, pues, en este mundo humano donde aparecen los otros en tanto que otros. Su alteridad por lo pronto es mínima; los otros para el niño son él mismo sin más, pero son algo suyo. Luego aparecen los otros como yo y finalmente los otros que yo, los otros que son tan centro de sí y del mundo como cada uno. No es que uno se reconozca a sí mismo como Yo pleno y luego reconozca a los demás. Hay una interacción entre el reconocimiento de lo que son los otros y de lo que es cada uno. Los otros irán apareciendo como como suyos, porque cada uno se ha encontrado como suyo; al reconocer la suidad de los otros, aparece con mayor vigor la suidad de cada uno. A su vez este reconocimiento, que lleva a la realización plena del Yo absoluto "pone" también a los otros como Yos absolutos y sólo con ello se llega a la culminación del propio carácter absoluto. Según sea el estadio en que se halle el proceso, la "relación" social será de distinta índole, la versión de cada uno a los demás tendrá una determinación distinta. De algún modo todas estas relaciones pueden llamarse sociales, pero es claro que su carácter de socialidad es muy distinto según los casos. Cabe desde la inersubjetividad estrictamente personal hasta las conexiones más impersonales. Pero todas estas formas distintas se fundan en la primaria versión de cada uno a un mundo humano, desde el que se desglosarán tanto formas personales como impersonales de convivencia.

Esto nos hace regresar al problema de la determinación más exacta de la versión, del nexos social en cuanto tal. Ya vimos que no era colaboración, ni estatuto, ni presión, ni imitación, etc. Es algo anterior y más radical: los hombres son constitutivamente co-reales y co-realizados; cada uno es real con otros y se realiza con otros; es, desde su propia estructura metafísica co-real con los demás de su especie. ~~Rexo~~ Hay, pues, una vinculación primaria de los hombres entre sí, que es esa habitud de alteridad. Pero esto no nos da sino el principio de lo social y nos lleva a la pregunta de qué es lo social ya constituido y no sólo principiado. Es el siguiente paso: la publicidad y la alteridad, tal como han sido descritas, llevan a entender lo social como "cuerpo social".



1.3. El cuerpo social

El nexo social no es, sin más, la sociedad. Es sólo su raíz. Pero sólo determinando la socialidad del nexo social se puede llegar a definir lo que es la sociedad. Demos, pues, un paso más en la determinación de lo formalmente social del nexo social.

El nexo social está fundado -lo hemos repetido innumerables veces- en la intrínseca y necesaria versión de cada uno de los miembros de la especie a los demás. Esta versión, al ser una versión real y realizada, es una versión personal, una versión en la línea de la suidad. Vémos como tomaba distintos esquemas: lo mío, lo otro como yo, lo otro que yo; pero todos estos esquemas están inscritos en esa forma típica de realidad que es la suidad. Esta versión personal puede presentarse según dos formalidades radicalmente distintas.

Yo puedo estar vertido a las demás personas en tanto que "otras". En este caso, mi forma de versión a ellas es impersonal. Es menester determinar este carácter, pues va a ser el definitorio de lo social. Escribe Zubiri: "Lo impersonal no es lo que carece de persona, sino que es positivamente un modo de persona. Los animales no son impersonales...; son a-personales... Son impersonales aquellos actos o aspectos de la vida personal, cuyo carácter personal queda en cierto modo en suspenso. Las acciones, en efecto, pueden considerarse desde dos puntos de vista. Ante todo, como momentos de una vida personal, esto es, como modos de poseerse a sí mismo como realidad ~~propia~~ "suya" en el todo de lo real. Pero pueden considerarse no como momentos de la vida personal, sino "reducidos" a ser acciones que pertenecen a la persona sólo en el sentido de que se dan o ~~se~~ tienen realidad en ella. En esta medida son acciones no "personales" sino tan sólo "de la persona"; se dan en ella, pero nada más. Lo personal "reducido" a ser de la persona: he aquí la esencia de lo impersonal. Ello nos hace ver, primero, que la distinción entre "personal" y "de la persona" es esencial; lo impersonal es esencialmente un modo de la persona. Segundo, que lo impersonal es siempre reducción de lo personal; lo impersonal es impersonali-

zación, esto es, reducción de lo personal" (25).

Antes de analizar este párrafo fundamental, conviene recordar que sociedad sólo se da entre animales de realidades y que los animales de realidades son transcendentamente personas. La sociedad se fundamenta en la animalidad de la especie, pero la animalidad de la especie humana es una animalidad abierta, sentientemente abierta pero abierta. Y en esta apertura está dada la condición fundamental para que el hombre pueda poseerse a sí mismo en tanto que realidad, pueda ser suyo, pueda autoposeerse. Por lo mismo, la versión sin dejar de ser específica es una versión personal, porque es de la realidad autoposeída a realidades que se autoposeen. Una cosa no quita a la otra, pero deja a la relación social con toda su complejidad unitaria de ser animal y de ser personal. El ámbito mismo de lo personal no se presenta siempre del mismo modo en esta versión social, que es siempre entre personas. Aquí va a estar el problema tanto teórico como práctico de las relaciones entre los hombres dentro del marco social.

En lo social lo que predomina es lo impersonal. Pero lo impersonal es un modo de ser persona e implica un modo de referenciarse personal, aunque esa referencia sea reducidamente personal. Es un modo de ser persona tanto por lo que toca al referente como por lo que toca al referido. El referente queda vertido como persona, pues la referencia es algo formalmente suyo y lo referido es siempre algo humano, incluso algo humano ya diferenciado de mí, desapropiado de mí como lo otro. Pero es un modo reducido de ser persona. ¿En qué consiste esta reducción?

En la persona humana pueden darse diversas formas y en cada forma diversos grados de reducción. Pueden darse reducciones por parte de la actividad misma del sujeto; pueden darse acciones que surgen materialmente de la persona, que conforman físicamente a la persona y que, sin embargo, no son plenamente personales: son todas aquellas acciones en que predomina el momento natural sobre el momento opcional, por lo que son de la persona pero no son reduplicativa y formalmente personales. Con todo, no basta cualquier reducción. La reducción que da paso a lo social es la reducción (es la reducción) a mera alteridad, alteridad personal pero en tanto que alteridad y



no en tanto que personal. Reducción es entonces alterización. Por esto, la impersonalización no es cosificación. No toda reducción de la propia vida personal lleva lo social; pero tampoco es necesario que se reduzca a impersonalidad la propia vida personal para que aparezca lo social. En efecto, la persona humana puede enfrentarse "absolutamente" con lo social sin dejar de pertenecer su enfrentamiento a lo social, porque no deja de pertenecer a la sociedad. El problema es sutil, pero necesita ser analizado para ir profundizando en el carácter formal de lo social.

El problema consiste en determinar si se puede en plena absolutización de la persona referirse a las otras personas como puramente otras, sin que esto sea en mengua de la absolutización personal. La respuesta no puede darse sin distingos. Evidentemente la plena impersonalización no puede alcanzarse al margen de la relación estrictamente personal; ahora bien, cuando la referencia es al otro en tanto que otro, hay una reducción de su carácter estrictamente personal. Sin embargo, esto no obsta a que respecto de ese otro, como respecto de todo lo demás, yo me comporte como Yo. Dicho en otros términos, el Yo no tiene una forma de hacerse presente; el modo como se presenta en su referencia a un tú o a un él no agota todas las formas de ser Yo. La reducción, por tanto, de lo personal, que se da en lo social, va dirigida formalmente a la alteridad de los otros y a la comunicación no personal de mi alteridad con la de los otros, pero no directa y formalmente a mi propia vida personal. Lo cual no impide que la impersonalización de los demás y el carácter impersonal de todo lo que pertenece al mundo humano social tenga en sí el poder y la fuerza de la impersonalización.

En todo caso se da una estricta reducción en la versión personal en cuanto tal, sea esta debida a la impersonalización de los demás, que quedan reducidos a meros otros, sea debida a la subsiguiente impersonalización de uno mismo. "Esta forma de convivencia impersonal, es decir, esta forma en que las personas quedan impersonalizadas por reducción de lo personal a mera alteridad, es lo que debe llamarse sociedad. La sociedad es constitutivamente impersonal en alteridad... En la impersonalidad demera alteridad, esto es, en la sociedad, una persona, precisamente por ser impersonal y serlo en

tanto que otra, es siempre en principio sustituible por "otra". En la impersonalidad ~~de la~~ social, la forma de convivencia depende esencialmente de la alteridad y, por consiguiente, la estructura social puede conservarse, aunque las personas pueden variar" (26).

La primera y fundamental versión era al mundo humano. Esta primera versión, que es el fundamento mismo de la socialidad -supuesta siempre la versión filética-, es indiferenciadamente personal, porque la humanización del mundo consiste en que en él los hombres han dejado la huella de su enfrentarse con las cosas y con los demás hombres en tanto que realidad. En el ámbito de este mundo humano con su incipiente alteridad van apareciendo paulatinamente unidades autónomas generantes, por así decirlo, de la humanidad del mundo. Respecto de estas unidades autónomas, si se recalca su alteridad, es cómo surge el carácter impersonal de la versión. No es, por tanto, que primero se establezca una relación estrictamente personal y que por ~~des~~personalización de esta relación se llegue a la reducción impersonal. Y no lo es, porque la primera actualización de la versión no es a los individuos en cuanto tales. La primera versión es indiferenciadamente personal y esa in-diferencia puede diferenciarse en la línea de la positiva personalización o en la línea de la positiva impersonalización; en ambos casos se requiere una positiva diferenciación. La impersonalización lo que hace es seguir el camino de la alteridad en vez del camino de la personalidad; las unidades autónomas que han obtenido una primera diferenciación en el hacer cotidiano del niño, pueden ser aprehendidas como puramente otras, aunque humanas, o pueden ser aprehendidas como personas, aunque otras. Esto es lo que da paso a la positiva personalización de los otros o a su positiva impersonalización, con lo cual el carácter de la convivencia variará radicalmente. El otro, en cuanto otro, es en principio plenamente sustituible, siempre que sea idéntico a su ~~sus~~ sustituto en la función que éste desempeñaba; es decir, siempre que pueda estar en la misma "posición". Pero posición y función no tienen que ver con el carácter estrictamente personal de la persona. La persona en su carácter personal es insustituible no por su posición o su función sino por su estricto carácter personal.

Si analizamos el carácter positivo de la versión personal, aparecerá por contraste lo peculiar de la versión social. Este carácter positivo se funda en que la versión es a las otras personas, pero en tanto que personas. Esta versión es ~~es~~ reduplicativamente personal tanto en el referente como en el referido: la persona en tanto que persona queda vertida a la otra persona en tanto que persona. No se trata con ello de ninguna espiritualización, de una especie de angélica comunicación de espíritus; es la versión de animales personales que en toda su integridad se enfrentan como tales. A la actualización de esta versión personal es a la que Zubiri llama comuni6n personal, en la que cada una de las personas es insustituible, precisamente porque entra en ella en tanto que persona.

Con lo cual podemos volver a una frase que ~~dejamos~~ dejamos suelta en una cita anterior y con la que vamos a llegar al concepto de cuerpo social. Decía Zubiri que en el caso de lo social las personas que intervienen pueden en principio ser sustituidas siempre "y, por consiguiente, la estructura social puede conservarse". ¿Qué es esta estructura social? Es cuerpo social. Siempre que hay versión el resultado es un sistema, una estructura; en el caso de esta versión que es la habitud de alteridad, estamos ante una estructura social. Pero esta estructura social tiene características bien precisas, que la convierten en cuerpo social. Necesitamos ahora definir con precisión que es esto de cuerpo social.

"La idea de cuerpo como organizaci6n, en sociología, debe ceder el paso al cuerpo como solidaridad. Y el cuerpo como solidaridad debe ceder el paso al cuerpo como corporeidad. Pero este orden de fundamentaci6n es inverso al que es propio de la realidad sustantiva humana, de la realidad psico-orgánica. En ella lo primario es la organizaci6n; sobre ella se funda la solidaridad y la corporeidad. Socialmente, mi unidad y mi alteridad toman cuerpo en la unidad y en la alteridad de los otros. La corporeidad es la actualidad como principio de presencialidad. Y, por tanto, la convivencia es justamente corporeidad social. Convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad como co-principio con otros, principio de presencialidad actual. Cuerpo

social: he ahí el fenómeno radical de la convivencia. Convivir es formar cuerpo con los demás; es estar genéticamente y como realidad actualmente presente a los demás" (27).

No tenemos por qué entrar aquí en la caracterización de lo que es el cuerpo humano. El cuerpo social ~~no~~ tiene algunas características homólogas a las del cuerpo humano y el cuerpo humano tiene que ver en la socialidad del hombre, pero son dos conceptos independientes. Por tanto, esta concepción ~~de la sociedad como~~ la sociedad como cuerpo social no tiene nada que ver con concepciones organicistas o biológicas de la sociedad. La sociedad es un tipo de realidad aparte y debe ser categorizada con conceptos propios. Es lo que se pretende aquí, al tratar de caracterizar al cuerpo social.

El primer carácter de la corporeidad social es el de su especificidad, es la corporeidad propia de una especie. Aunque es también la versión específica la que fundamenta la comunión personal, ni es forzoso que toda comunión personal sea de índole específica ni la comunión persona reduplica el carácter específico de la especie. Resumamos, pues, algunas de las características de corporeidad que provienen del carácter de especie: a) el phylum es una realidad física, más real de lo que pueda serlo el "campo" gravitatorio, electromagnético, etc.; b) los individuos surgen a la par individual y específicamente, pues la misma acción que los hace físicamente individuales les hace pertenecientes físicamente a esa unidad solidaria que es el phylum; la generación es la constitución de un phylum y a la par la constitución de caracteres filéticos de la esencia constitutiva del engendrado; c) dada la riqueza de las esencias humanas y su forzoso carácter procesual, la generación es formalmente alteración: constitución no de "otro uno" sino de "un otro", lo cual es principio de estricta organización en la especie y, después, en el cuerpo social; d) la general configuración en que están todas las realidades intramundanas y concretamente las biológicas serán condicionantes de la configuración social; e) la comunidad biológica de la especie es ante todo una comunidad real lograda por comunicación física; f) como cada individuo tiene actualmente delimitado el esquema constitutivo transmisible, cada individuo tiene cierta unidad cuasi-coherencial con todos los demás de su especie, algo

que es un "respecto coherencial".

Tenemos así definido el carácter estrictamente específico del cuerpo social. Lo biológico no es sólo esencial a cada individuo; es también esencial al ~~al cuerpo social~~ cuerpo social, a la sociedad. El desconocimiento o el olvido práctico de este carácter biológico de la sociedad ha llevado históricamente no sólo a errores de comprensión sociológica sino a fallos gravísimos de realización política. El hombre es un animal social, pero la animalidad de la socialidad debe ser entendida y manejada con todo rigor. El cuerpo social tiene original y permanentemente una corporeidad específica.

El segundo carácter de la corporeidad social es el de ser una corporeidad somática: el cuerpo social es soma y tiene una estricta función somática. Hace muchos años escribía Zubiri: "el soma expresa la presencia real y circunscritiva de un ser distenso en el espacio" (28). La sociedad toma cuerpo en la organización solidaria de los miembros de la especie. En este momento "organización solidaria" no significa forma alguna de organización social; significa tan sólo el resultado de la unidad estructural de la especie. Pues bien, esta organización solidaria toma cuerpo, presencionaliza físicamente su propia realidad y en este sentido la hace plenamente actual. La vida social, que arranca de la organización solidaria de la especie es actualidad física en esto que llamamos el carácter somático de la corporeidad, a la vez que esta presencialidad física ~~xxxxx~~ visibilidad plena ~~xxxxx~~ que es xxxxxx y es la publicidad es viva. Sin esta característica de corporeidad somática, la sociedad sería una especie de espíritu monádico, que establecería entre sí no se qué tipo de relaciones espirituales. Tal concepción es irreal por cuanto la sociedad en su pluralidad comunicante y comunicada exige esa presencialidad física, esa visibilidad plena, que constituye la publicidad. La sociedad toma cuerpo en usos, en ~~costumbres~~ costumbres, en instituciones, en dinamisimos, etc. Tomar cuerpo significa, además de la presencialidad física, cobrar consistencia, cobrar una cierta autonomía, que forzosamente refluye sobre las realidades sustantivas "incorporadas". Esta dimensión de la corporeidad somática, que presupone



en algún modo la organización solidaria es, desde otro punto de vista, presupuesto de ella: sólo los actualmente presentes pueden estar solidariamente organizados. Lo social no es así meramente una dimensión del ser humano, ni siquiera una dimensión de la realidad humana; es una forma de realidad, es algo que tiene cuerpo y cuerpo estructural. Los que insisten en el carácter real de la sociedad tienen razón, pero este carácter real debe entenderse estructuralmente y además en conexión con los miembros de la especie en su habilidad de alteridad. Hay distintas formas de realidad y la de la sociedad es distinta, por ejemplo, que la de los individuos.

Las características sociales de este cuerpo son singulares. Lo que las hace formalmente sociales es la alteridad en el sentido explicado, una alteridad, sin embargo, que desde las raíces mismas de la unidad específica, es una alteridad en unidad o una unidad en alteridad. El dinamismo de la especie toma cuerpo en la sociedad y en ella hace visibles y especialmente actuantes todos los mecanismos que se requieren para superar las dos oposiciones fundamentales del cuerpo social: realización del individuo y realización de la especie, por un lado; necesidades individuales y necesidades específicas, por otro. La realización del individuo y de la especie se implican, dándose a la par dificultades y facilidades. Esta implicación viene dada en la realidad por el juego de disponibilidades y exigencias. No se trata de exigencias meramente subjetivas, sino de exigencias que toman cuerpo y que en ese tomar cuerpo son independientes en gran parte de las voluntades personales. Ni qué decir tiene que los elementos estrictamente materiales tienen un especial significado en la constitución de este carácter de cuerpo que compete a la sociedad, pero no con independencia de otro tipo de elementos.

El tercer carácter de la corporeidad social es su circunscripción. Por circunscripción entendemos aquí el que todo lo humano debe darse dentro de este cuerpo social y que este cuerpo social determina en alguna forma todo lo humano, aun lo aparentemente más subjetivo e interpersonal. Esta circunscripción es aparentemente negativa, pero no lo es más de lo que pueda ser el cuerpo humano en el caso de cada uno de los hombres. Es un límite,



que posibilita la realización de las realidades sustantivas que se dan dentro de él, pero es un límite que también las condiciona. El carácter formal de este condicionamiento no está en la abundancia o escasez de recursos para satisfacer las necesidades del individuo y de la especie, sino en el carácter de alteridad ~~personal~~ impersonal. La alteridad impersonal hace que lo social no pueda apropiarse nunca de modo perfecto; hace que lo social lleve su propio rumbo nunca perfectamente dirigible por las opciones personales; hace que lo social tienda a "alterar" a las personas, que corren el peligro de quedar impersonalizadas. Lo social es el límite como alteridad, pero esta limitación es fundamentalmente positiva y, sobre todo, necesaria. Hace que la sociedad deba tener unas determinadas dimensiones para que el cuerpo social sea vivible como cuerpo y pueda posibilitar positivamente la existencia de los individuos; hace que la sociedad deba tener unos determinados recursos sin los que los miembros no podrían desenvolverse. Visto desde otro punto sólo aquello que puede constituirse en cuerpo social puede ser sociedad para una determinada índole de individuos, y de hecho no por pertenecer a la misma especie se ~~tiene~~ cuenta con todos los requisitos actuales para poder formar un cuerpo social o para poder integrarse en él.

El cuarto carácter de la corporeidad social es precisamente la alteridad. La alteridad, en efecto, definía formalmente la versión social en tanto que social: era lo humano en tanto que otro, era la persona en tanto que otra. En lo social intervienen los otros como "miembros" del cuerpo social, intervienen como otros que son personas, pero no en tanto que personas. Pues bien, esta alteridad con su propio dinamismo y estructura, con sus propias objeciones, hace que lo social tenga su propia consistencia y sea en gran parte independiente de la voluntad de los individuos. En la versión estrictamente personal el otro debe ser reconocido como yo y mantenido en su voluntad inmanipulable, pero en la versión estrictamente social se trata de algo impersonal, de algo que en su alteridad no tiene libertad, de algo que sigue su propio curso, de algo que es "natural". Esto natural puede ser manejado, pero no con modos personales sino con técnicas que van a la transformación real de las condiciones objetivas. Más tarde nos preguntare-

mos por el sujeto de la historia, pero en lo social, por razón de su carácter de cuerpo, es preciso reconocer un momento de alteridad, un momento de formal impersonalidad. No es algo a-personal y por ello intervienen dinanismos estrictamente personales, pero reducidamente personales. Lo personal-natural sería para nuestro propósito una útil aproximación para determinar en concreto la impersonalidad de lo social. Quedaría así explicada esa especial alteridad de lo social, que tantos quebraderos da a los intérpretes de la sociedad y de la historia. Lo social tiene su propia realidad, su propia independencia de las voluntades de las personas, precisamente por su formal carácter de alteridad; pero esta alteridad no es plenamente ajena a lo personal, pues responde al juego positivo de la impersonalidad de las personas. Las personas podrán ser sustituidas en el juego social, pero siempre serán otras personas con dinanismos individuales y personales las que hayan de sustituirles por sí o por aparatos programados por ellas.

Un quinto carácter debe señalarse entonces: el carácter unitario del cuerpo social. Es una conclusión de todo lo anterior: el niño se enfrentaba con un "mundo" humano y no con una mera agregación; la sociedad es un estricto soma, en el que la presencialidad y actualidad física es la expresión corpórea de la respectividad en la que están los miembros de la misma especie; la circumscripción define los límites del cuerpo social y constituye así uno de los aspectos de su corporeidad; la alteridad, finalmente, es un carácter especial de la versión unitaria y unificante de cada uno con todos los demás. Se constituye así un cuerpo social unitario. Esto no supone su sustantivación, pero sí el reconocimiento de su realidad propia y de su propia autonomía respecto de las voluntades personales. En el cuerpo social intervienen muchos componentes materiales, que como tales están incursos en la única sustantividad del cosmos material; intervienen también muchas producciones del hombre, que una vez producidas marchan según sus propios dinanismos. Si juntamos, entonces, la alteridad del cuerpo social y su carácter de unidad, aparece más claramente la independencia propia del cuerpo social como un todo. Si cada hombre no es responsable de los dinanismos de su cuerpo

ni domina plenamente su dirección, cuánto menos lo tendrá del cuerpo social en cuanto cuerpo. La sociedad no es un mero artificio, a merced de estatutos, contratos y decisiones; ése es sólo un aspecto de la cuestión y no el principal; la sociedad es una realidad corpórea, que como tal tiene su propia consistencia, su propia estructura y sus propios dinamismos, en gran parte independientes de las voluntades personales.

Este carácter unitario no es momolítico. Aunque todo el cuerpo social tenga carácter de estructura y forme sistema, no debe olvidarse que, dentro de cada sistema, se dan sub-sistemas. Cuáles sean estos subsistemas es cuestión de las ciencias sociales; lo que filosóficamente puede apuntarse es el encuadramiento necesario de los individuos en determinados sub-sistemas, que, por serlo, no rompen la unidad del todo sino que positivamente la constituyen en tensión estructural. Subsistemas como la familia, las clases sociales, las naciones, etc., son el encuadramiento primario de los individuos en el cuerpo social, que por su carácter primario de "organización" no se presenta como mera acumulación de individuos iguales sino como un sistema con sub-conjuntos muy diferenciados y muy diferenciados de los individuos.

Con lo cual se presenta el sexto carácter del cuerpo social: su carácter sistemático de estructura: el cuerpo social es estructura social con sus propias leyes estructurales. La realidad ~~social~~ tiene carácter estructural y la realidad social no hace excepción. Será estructural conforme a su peculiar forma de realidad, pero no puede menos de ser estructural. Y la experiencia nos lo confirma. De ahí que los sub-sistemas tengan su peculiar "posición" dentro del sistema total y consiguientemente su propia "situación" en él. Pero tanto la posición como la situación son, entonces, co-posición y co-situación. El llamado carácter colectivo de lo social no es una mera agregación de individuos; es un estricto carácter estructural de los individuos en su sub-sistema y de cada sub-sistema en el sistema total. Independientemente de las acciones y reacciones que cada uno de los subsistemas pueda tener sobre los otros, hay una ~~de~~ primaria determinación positiva, que arranca de su primaria pertenencia a una primaria estructura y que está regida por leyes estructurales,

antes que por leyes causales. El que, dentro de esta estructura primaria, intervengan esencias abiertas, no reduce el proceso a pura intersubjetividad, porque la ~~pa~~ apertura de las esencias actualiza ese carácter estructural y no lo anula.

Un séptimo carácter es el dinamismo procesual. Toda realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo es intrínsecamente procesual. No existen realidades quietas y, desde luego, la sociedad no es una realidad estática. En cada uno de los momentos -puede discutirse cuál es la medida temporal adecuada del momento social- está en un determinado estado, pero teniendo en cuenta que los estados sociales como los estados de los seres vivos son transición permanente de un estado a otro. El estado es una especie de concepto límite de las realidades que forzosamente tienen que "estar", pero a cuyo estar les compete el proceder. Si juntamos, entonces, el carácter estructural y el carácter dinámico del cuerpo social, se concluye el carácter dinámico-estructural del cuerpo social: el proceso de la sociedad es un proceso estructural. La estructuralidad del proceso no tiene por qué ser dialéctica; puede serlo y habrá que examinar en cada caso si lo es, sin partir de consideraciones apriorísticas.

Con el análisis de la sociedad como cuerpo social concluimos esta sección dedicada a la estructura de lo social. Es en esa estructura donde ha de desenvolverse el individuo y donde se presenta el problema fundamental de nuestro trabajo "persona y comunidad". Sin una idea clara de lo que es la realidad social en tanto que realidad social, es imposible plantearse correctamente lo que puede y lo que no puede el individuo en su realidad concreta. Después volveremos a ver lo que es lo social visto ya desde el individuo y la persona humana. Pero los individuos se dan en sociedad como se dan en especie. Sin embargo, antes de concluir esta sección de la estructura de lo social, es preciso ~~aa~~ analizar sumariamente dos de los aspectos fundamentales de esa estructura como son la comunicación expresiva entre los miembros sociales y el trabajo.

2. Dos fenómenos fundamentales de la socialidad: comunicación y trabajo

Ni la comunicación expresiva ni el trabajo constituyen la esencia misma de lo social, pero son dos fenómenos fundamentales en la constitución plena de la sociedad. El lenguaje como comunicación personalizada de la primaria versión real y el trabajo como actividad social son dos fenómenos tan fundamentales, que sin ellos la sociedad humana no podría ser lo que es. Por eso los nombramos aquí. Sólo nombrarlos y analizarlos someramente desde lo que son en el contexto del problema persona y sociedad. De ningún modo pretendemos hacer una filosofía del lenguaje ni una filosofía del trabajo; tan sólo pretendemos mostrar algunos de los problemas que el lenguaje y el trabajo ofrecen para una recta comprensión de lo que es la persona en la sociedad. No se trata, pues, ni de lingüística ni de sociología sino de una consideración filosófica de algunos aspectos sociales y personales del hecho lingüístico y del hecho laboral.

2.1. El carácter formal de la comunicación expresiva

Precisamente por la característica de corporeidad que compete a cada hombre y a la sociedad, los hombres están en condición de exterioridad. La corporeidad es de por sí actualidad, presencialidad física, radical exterioridad. La actualización activa de este carácter es la exteriorización. En el caso de cada uno de los hombres, se funda en la materialidad del cuerpo humano (29); no es que el cuerpo sea principio de lo exteriorizado pero sí lo es de la exteriorización. Esta exteriorización es principio de comunicación, no porque sea inmediatamente expresiva, sino porque implica una alteración en el respecto coherencial~~XX~~ RR primario.

La exteriorización no es sin más expresión. El que todo animal y también el animal humano posean esta radical capacidad de exteriorización, indispensable para la marcha del grupo, y el que la exteriorización sea condición indispensable para la expresión, no puede llevar a confundirlas. Toda modificación corporal exteriori-

za algo, pero no necesariamente expresa algo. Una estimulación adecuada en el hipotálamo puede determinar actitudes de llanto, de defensa, etc., sin que el estimulado esté expresando cambios de su tono vital. Aun en el puro animal cabe distinguir entre exteriorización y expresión, en cuanto ésta refleja y visibiliza de algún modo el estado vital del animal y no meramente la respuesta a un determinado estímulo.

La exteriorización biológica para ser expresión humana tiene que incluir la formalidad realidad, como sucede en la versión social del animal humano. El animal humano siente sus propios actos vitales como reales y como suyos; más aún, se siente en ellos. La exteriorización de mi realidad en tanto que realidad es el principio de la expresión; esta expresión es siempre en la línea de la corporeidad, pero esto no obsta a que sea expresión de mi realidad en tanto que realidad. No basta con que las exteriorizaciones ocurran en mí, sino que deben ser mías. Los propios estados asumidos en tanto que reales y en tanto que propios, trasvasados por los canales animales de la exteriorización, es lo que permite al hombre expresarse formalmente.

Pero la expresión lleva consigo una dimensión de alteridad: "la expresión es efectivamente mía, pero de un mí vivido constitutivamente vertido a otros en habitud de alteridad. Y solamente cuando esta habitud de alteridad y, por consiguiente, el alter, el otro, se encuentra, en una u otra forma, presente, es cuando la exteriorización cobra formalmente el carácter de expresión" (30). La exterioridad está dada fundamentalmente por el carácter corpóreo de la versión específica; en la versión específica el otro ya está dado, de ahí que la exteriorización pueda convertirse en expresión, en cuanto lo que se exterioriza es la realidad propia ante otra realidad asimismo propia. En la expresión se realiza así la versión de unos a otros, mientras que esta versión es el fundamento de la posibilidad misma de la expresión, por ser versión y por serlo corpórea, exteriorizante y visibilizante.

Al ser la expresión expresión de la propia realidad ante los otros, pone de manifiesto la propia realidad. La manifestación no



es formalmente expresión. La expresión pone de manifiesto, pero el carácter mismo de manifiesto permanece en el expresado, que queda de manifiesto, de modo que este quedar pertenece a la realidad misma expresada. La expresión, en efecto, expresa la realidad propia en tanto que propia, expresa la propia intimidad y no meramente la propia interioridad, pues la intimidad no es algo oculto sino algo que es mío en tanto que mío. En la manifestación lo que se manifiesta es la intimidad. Precisamente por ello es posible una plena comunicación: no sólo se entregan y patentizan notas de uno mismo sino que se entrega la realidad propia en lo que tiene de propia. Ante la expresión del otro, lo que importa no es tanto lo expresado del otro sino el otro expresado, ese quedar del que está siendo y que por ello abre su propia riqueza real y da base para una firme seguridad en que apoyarse. Se descubre así una estructura metafísica primaria que va a dar paso a la más profunda unión personal.

La expresión por la que el hombre queda de manifiesto es, pues, la que posibilita la comunicación. Ya en la expresión interviene la habitud de alteridad, pero por parte del que se expresa, del que se exterioriza y enajena; en la comunicación interviene esa misma habitud de alteridad, pero por la otra faz, la faz de quien recibe la expresión. Afectado por lo manifiesto del otro me encuentro vertido a lo manifestado, que es fundamentalmente la realidad propia del que se manifiesta. A lo que quedo referido no es a lo manifestado sino a la realidad manifiesta: cuando veo el llanto de una persona, no estoy referido formalmente al llanto sino a la persona que llora. Cuando los especialistas en teoría de la comunicación se esfuerzan en señalar diferencias entre la comunicación animal y la comunicación humana, se fijan en ciertas características talitativas o de contenido; pero la diferencia fundamental estriba en lo transcendental: la diferencia que va del estímulo que actúa estímulicamente al estímulo real, que actúa realmente. En cuanto la comunicación humana tiene carácter estímulico presenta profundas semejanzas con la comunicación animal; en cuanto tiene carácter de estímulo real, la irreductibilidad se hace presente(31).

La comunicación no es así mera información, porque lo que importa de verdad en ella es la realidad manifestada. Con todo, lo mani-



festado puede cobrar cierta ~~una~~ autonomía para convertirse en manifestación no de la realidad personal sino del cuerpo social en ese modo característico de lo impersonal, dando paso a la estricta comunicación social, con todos los problemas de impersonalización y de despersonalización, que puede presentar.

Es que la expresión es siempre co-expresión. Es un fenómeno físico y no meamente intencional. La expresiones fundamentalmente realidad expresante. Este carácter de realidad expresante se funda en que el hombre es formalmente realidad expresiva. Es de suyo expresivo y por ello puede ser expresante de su propia realidad; más aún no queda el hombre fuera de lo que expresa sino que va envuelto en la expresión misma, va expreso en su propia expresión. Como expresante, expresivo y expreso es el hombre en su realidad física el que se vincula físicamente con la realidad de los demás que se co-expresan con él. En la expresión se actualiza físicamente la primaria vinculación del animal humano con los demás animales de su especie, independientemente y anteriormente a todo lenguaje. El hombre es un animal expresivo de su propia realidad y no inicial y radicalmente un animal locuente. Sobre este fenómeno radical es sobre el que se fundan otras formas de vinculación entre los hombres. Esta expresión, al ser un dinamismo físico y necesario del animal de realidades, pone en marcha otras formas más perfectas de la habitud de alteridad.

Pero se trata de una exteriorización animal. Por su condición de animal superior, los movimientos expresivos son ~~no~~ formalizables. Y los movimientos expresivos formalizables por excelencia son los movimientos musculares, fundamentalmente de la cara y de los brazos. Obviamente, todo el cuerpo humano es expresivo y en cualquiera de sus ~~exteriorizaciones~~ puede ir expresa la propia realidad humana. La expresividad es una subsiguiente actualización de la corporeidad, pero para esta subsiguiente actualización el animal humano utiliza aquello que es más capaz de formalización y que sirve mejor para acompañarse tanto a lo que se quiere expresar como a aquellos ante quienes pretende expresarse. Y esto va a llevar el problema de la expresión por una rutua singular.

Se trata fundamentalmente de un problema de especialización y de



reducción. Ya no se identifican el campo material de la exteriorización y el de la expresión, ni la expresión transmite la realidad expresiva. Lo que se busca a través de los movimientos expresivos, como especialización y reducción de todo el sistema expresivo, es dirigir hacia la realidad oculta. Son movimientos directivos, indicativos: es un intento de expresión: "la expresión cobra entonces el carácter de ser lo intentado y el movimiento que lo intenta es formalmente signo (32). Con esto el signo no ha dejado de ser expresión, pero lo manifiesto en forma de expresión lo es tan sólo en forma intentada, en un movimiento de dirección. El carácter signitivo de un movimiento se encuentre montado sobre su carácter expresivo, y este montaje es obra de una reducción. El intento, sin embargo, no es puramente intencional; es una acción física, es un intento real y efectivo.

La diferencia en este punto del comportamiento humano y del animal no está en que el "intento" humano sea ideal; estriba en el carácter "real" del signo. Los animales tienen estímulos signitivos, encadenados en serie, que pueden conducir a reflejos condicionados y aun a sistemas de señales, como en el caso de las abejas. Pero estos estímulos signitivos son puramente señales. Las abejas exteriorizan su estado biológico y esta exteriorización actúa estímulamente sobre las otras abejas y desencadena una serie de movimientos. En el caso del signo, al contrario, lo que se transmite es la realidad, algo físico que se presenta como "real" y lleva a la realidad signada. La diferencia funda toda la distinción radical, no obstante las semejanzas por razón de la animalidad, entre la "comunicación" animal y la comunicación humana.

El signo participa así de la misma naturaleza de la expresión. Su referencia a la realidad es esencial. Pero no coincide con ella. Todo signo es expresión, pero no toda expresión es signo. En la expresión, la conexión es de mi realidad con la realidad del otro; en el signo voy a la realidad en tanto que manifiesta. Con lo cual la especialización del signo puede poner en peligro su vocación de manifestación. Efectivamente, en el mismo plano de la manifestación está la ocultación; los signos pueden ser empleados para ocultar, para ocultar manifestando, por muy paradójico que pueda sonar.

Tanto en su forma positiva de manifestación como en su forma negativa de ocultamiento, el **si** signo tiene un carácter de co-signo. La signación es con-signación. El signo, por su esencial carácter dual, es principio de vinculación. De ahí su radical carácter social. La con-vivencia es esencialmente co-expresiva y co-signitativa; y, a su vez, la co-expresión y la co-signación son ejercicios formales de convivencia. En principio, la expresión y la signación incluyen formalmente al otro en tanto que otro, pero vinculadamente y abriendo un ámbito amplísimo para el ejercicio personal de esa vinculación.

Entre los signos como movimientos el más formalizable es el signo fonético, que da paso a lo que se debe entender formalmente como significación. Sólo nos referiremos al lenguaje, en cuanto ayuda a penetrar en la dimensión social de la realidad humana.

Desde este punto de vista conviene indicar que el querer hacer de la palabra algo que formalmente está constituido por la intención, deja en suspenso por qué esa intención ha de cristalizar en un sistema de movimientos de fonación. ¿Qué es lo que hace posible que haya formalmente un sonido significativo, algo que sea a la par sonido y significación. Ir de inmediato por el camino de la significación -elemento más intencional e ideal- dejando de lado el camino del sonido -elemento más físico y material- puede suponer la anulación del carácter complejo de la comunicación humana, que no es comunicación idealde intenciones ideales sino comunicación de realidades físicas en su condición animal.

Por lo pronto, lo que se ha de decir es, no que las significaciones hacen sonidos, sino que los sonidos adquieren un carácter significativo. Es la formalización de los movimientos fónicos, lo que hace posible una fonación estricta; en el proceso de formalización es como se llega a sonidos articulados. Esta formalización del movimiento se debe al aprendizaje; son los otros los que van enseñando al niño a articular los movimientos de fonación. Es una de las formas concretas por las que los otros entran en la vida propia; son los demás, los que hablan por uno, los que nos introducen su propio lenguaje y con él van configurando realmente no

sólo el aparato fónico y sus posibles formalizaciones, sino también muchas de nuestras articulaciones mentales. El carácter físico y estrictamente "alterativo" de todo el proceso es claro y no puede prescindirse de él, cuando se quiere describir la realidad del lenguaje; la significación es decisiva, pero está montada sobre estructuras fónicas y estructuras sociales bien precisas.

Pero sin entrar en la naturaleza formal del lenguaje no hay duda de que es una forma de expresión. Y, como forma de expresión, es la puesta en marcha -una de ellas- de la habitud de alteridad: "es la física de la alteridad expresada en fonaciones" (33). No es el lenguaje una comunicación de espíritus separados que entran intencionalmente en comunicación; es uno de los momentos de la unidad propia de la realidad social, es mediación del hombre social. Son los hombres que forman una unidad específica y están vertidos los unos a los otros en la presencialidad física de su corporeidad y de la conjunta corporeidad del cuerpo social, los que actualizan esta unidad física, esta constitutiva corporeidad, en el lenguaje, que es también constitutivamente corpóreo. En el proceso de la actualización de la habitud de alteridad llega un momento en la evolución de la especie en que se alcanza a cumplir la posibilidad del lenguaje.

Por su elemento "intencional" puede no expresar debidamente lo que es la versión de unos a otros, puede contribuir a separar lo que está naturalmente unido. El lenguaje no hace sino seguir el proceso mismo de la inteligencia sentiente: antes de cualquier otra función intelectual, está la de remitir físicamente a la realidad presente, que queda meramente actualizada en la inteligencia; asimismo ocurre en el lenguaje tal como se ve en las frases nominales y en los nombres propios: "lo característico de un nombre propio es que, como tal, no significa nada; es tan sólo un signo que signitivamente va a la realidad; es, si se quiere, una contraseña de la realidad" (34). Pero así como la inteligencia puede y debe atender a otras funciones, que van más allá del enfrentarse con las cosas en impresión de realidad, también el lenguaje se aplica a esas funciones. En ambos casos está abierto el camino de la irrealidad y de la irrealización; en definitiva, el camino del



idealismo y de las ideologías. Como ha dicho Zubiri más de una vez a otro propósito, la propagación se convierte en propaganda.

Pero el lenguaje de por sí acompaña al dinamismo propio de la apertura sentiente humana en su estar en la realidad. Un estar que es un co-estar. Por eso los hombres pueden efectivamente encontrarse en la realidad de las cosas, acerca de las que hablan para dar con su explicación. El lenguaje no es sólo expresión, ni es sólo expresión signitiva, sino que es también expresión explicativa. Pretende decir no sólo las cosas que hay sino también cómo son las cosas que hay; pretende afirmar no sólo la realidad presente sino también la estructura de esa realidad. Hay una necesidad real de intelección y de intelección comunicada para que el cuerpo social pueda seguir teniendo realidad y en él puedan tenerla los individuos. La posesión compartida de la realidad de la cosa lleva a los que co-están inteliéndola a descubrir su propia estructura. El signo fónico, en que se hace materialmente presente el proceso, tiene dos dimensiones: va a la cosa real, pero va tratando de decirnos su estructura. Por este segundo momento, el signo fónico adquiere formalmente carácter significativo, se constituye formalmente en lenguaje. El lenguaje se desdobra entre aquello de que se habla -ahí interviene la función signitiva- y aquello que se dice de lo que se habla, donde estriba su dimensión significativa. De ahí el permanente peligro de que las palabras sustituyan a las cosas y las ideas a las realidades.

En la expresión se va a la realidad, en el signo se va a la manifestación de la realidad, en la significación se va a la estructura de lo real. Pero en los tres casos se pone en juego la fundamental habitud de alteridad en que ñ co-están los hombres, se pone en juego la convivencia humana. Sólo se puede hablar con otro, aunque se esté hablando a solas. En su virtud, de la misma manera que toda expresión es constitutivamente co-expresiva, toda forma de lenguaje es no sólo un légein sino un dia-légein; toda forma de lenguaje es constitutivamente un diálogo. En el lenguaje se concilian lo más propio de cada uno con la necesidad de llegar no sólo a la comunicación sino a poner lo más propio en común. El lenguaje es así el órgano por excelencia de la con-vivencia, porque en él se ponen



en común las cosas vividas y se comunica incluso la vivencia intelectual.

Una de las formas en que el lenguaje expresa mejor su carácter social es cuando se convierte en idioma. El lenguaje como idioma expresa el modo de ser de la agrupación humana, que se sirve como algo propio de ese lenguaje. El idioma es, por decirlo así, el lenguaje del cuerpo social: es algo que está ahí, que tiene su autonomía propia, que es de cada uno y es de todos, que se peculiariza en cada uno pero para convertirse en más comunicativo. Es algo que puede ir cambiando el individuo, pero a condición de que el individuo haya sido previamente configurado por ese lenguaje que está ahí y por el que los demás se introducen en la vida de cada uno, en el modo propio de pensar, en la constitución incluso de la propia mentalidad. Algo que va a resultar tan propio como el idioma, empieza siendo algo completamente ajeno. El carácter primariamente social del hombre queda así reflejado en el lenguaje. Que haya tantos idiomas -cruz del materialismo histórico- muestra, sin embargo, el carácter profundamente complejo de la dimensión social de la realidad humana.

2,2. El trabajo humano como técnica

Zuburi en uno de sus primeros cursos orales, el dedicado a Tres definiciones clásicas del hombre (1946-1947) pretendió hablar de cinco: habló del hombre inteligente, del hombre político, del hombre religioso, y pretendió hablar -el tiempo no alcanzó- del hombre locuente y del hombre trabajador. Por decirlo más exactamente del animal locuente y del animal trabajador. Esto muestra hasta qué punto estas dos dimensiones del trabajo y del lenguaje le parecían esenciales para hablar adecuadamente del hombre. En el curso dedicado a El problema del hombre (1953-1954) dedicó sendas lecciones al lenguaje y al trabajo. El animal de realidades formaliza de modo peculiar dos tipos de movimiento: el de los músculos de la fonación y el de la mano. He ahí dos características bien visibles del animal humano; son, asimismo, dos características fundamentales del hombre como realidad social. Junto a la comuni-

cación expresiva en sus distintas formas hay otro factor fundamental de socialización: el trabajo humano.

Que el trabajo sea factor de socialización es un hecho; que sea un fenómeno fundamental de la vida humana y de una extraordinaria complejidad, es evidente. Sin embargo, en estas breves páginas no trataremos el trabajo como principio de realización personal o de alienación personal, ni lo trataremos como principio de unificación y división, como principio de estratificación social. Nos iremos un poco más atrás para ver el trabajo como modificación de la realidad: el trabajo en lo que tiene de técnica. No es esto una huida; es, al contrario, un reto, el reto de mostrar cómo en la misma estructura del trabajo, en lo que parece tener de más aséptico, desde el punto de vista social, se esconde ya la raíz de toda posible realización justa de la persona en la sociedad.

El hombre hace su vida con los demás hombres, pero el conjunto de los hombres, el cuerpo social hace su vida con las cosas, transformándolas y modificando el medio físico en que se encuentra. Las cosas con las que los hombres unidos hacen su vida son su lugar de encuentro, lugar de la acción conjunta de los hombres. ¿Qué carácter le ofrecen primariamente las cosas al hombre, una vez que el hombre ha llegado a la nivelación de su mundo perceptivo.

Heidegger ha pensado que las cosas no son primariamente algo que está ahí, algo Vorhanden, sino algo con lo que contar para hacer la propia vida, algo Zuhanden. En la medida en que el hombre hace su vida con las cosas, éstas le presentan facetas, que van más allá del mero Zuhanden y que fuerzan su capacidad de comprensión, que es lo que no lleva a las cosas que están ahí. El ser de las cosas como Zuhanden sería precisamente el ser instrumento (Zeug) para una obra. Las cosas son primariamente posibilidades de vida; el hacer y el hacer instrumental surgirían inmediatamente de lo que son las cosas para el hombre.

Que algo de esto se dé, es claro. Lo que no es claro es que eso sea lo que se dé primariamente. Cuando uno tiene un martillo, ¿se limita a tener un "para clavar"? ¿No es más bien lo que tiene algo para clavar? "En el tropiezo con lo más instrumental del pla-



neta, el hombre tropieza efectivamente con la realidad; en el instrumento más instrumental del universo, en el ~~l~~ útil más utilizable, hay como la base de su sentido de Zeug un núcleo de ~~REALIX~~ realidad irreductible, el "algo" con el que efectivamente me encuentro" (35). Lo primario es la realidad, que me es presente en impresión de realidad, el puro haber es primario respecto de toda presencia y de todo sentido de posibilidad para mi vida. Ya en 1954 decía Zubiri: "el sentido se funda en el ser, y el ser se funda en la realidad" (36). Lo que ocurre es que ninguna intelección de la realidad puede tenerse sino desde lo que el hombre necesita y quiere hacer, ya por el mero hecho de que el ejercicio primario de la inteligencia es para poder seguir viviendo, una vez que las respuestas puramente estímúlicas no son suficientes para que el animal humano resulte biológicamente viable. Y a este ejercicio primariamente biológico de la inteligencia se debe el que el hombre vaya arbitrando modos de sobrevivir, ~~no~~ haciendo lo que en cada momento su grado de inteligencia le permite hacer. Inteligencia de la realidad e instrumentalización desde la realidad y para la realidad van así de la mano.

Desde esa primaria necesidad el hombre se lanza a modificar las cosas; las modifica para poder seguir viviendo, para poseerse a sí mismo en la modificación misma de las cosas. El hombre, como el resto de los animales, por el mero hecho de su vivir biológico, realiza movimientos e intercambios permanentes con la realidad física circundante. Pero ya desde los inicios de la vida infantil cobra un carácter especial la intervención en la realidad por medio de la mano. La mano es el órgano menos especializado que tiene el hombre, juntamente con el cerebro y el órgano de fonación. Con la mano se puede hacer muchas cosas y no, como en el caso de otros órganos, funciones plenamente determinadas; la mano, ya desde su propia estructura morfológica, tiene un amplio margen de universalidad. Así se va a lograr que el trabajo humano -entendido como transformación material de las cosas materiales- tenga ese mismo carácter universal, de forma parecida a como lo tiene el lenguaje humano. La analogía entre mano y aparato de fonación en sí y en sus resultados, así como su peculiar conexión con el cerebro, es

peculiarmente significativa. La discusión de si el trabajo posibilita el lenguaje o es el lenguaje el que permite un trabajo estrictamente social pierde su importancia, si se considera el problema desde una perspectiva estructural y no meramente genética. Trabajo y lenguaje constituyen en la especie humana una estructura peculiar tanto por su esencial dimensión social como por su carácter abierto de universalidad. Con toda probabilidad es anterior el trabajo en sus formas rudimentarias, si es que lo comparamos con el lenguaje ya estructurado. Pero si retrotraemos el problema al estadio de la pura expresión, ya es mucho más discutible el orden de prioridad. Más, como queda dicho, interesa sobre todo no el punto de la prioridad sino el de la conexión: cómo ámbos son medios de comunicación y de cooperación para enfrentarse unitariamente con un medio, que ya no da facilidades para vivir.

Este inicial movimiento manual, ya presente en el niño y en la humanidad primitiva, pronto cobra un carácter especial. El hombre no sólo toca y transforma lo que le rodea con sus manos, sino que con sus manos maneja lo que le rodea. Maneja en un doble sentido: en cuanto la dirige y en cuanto interpone entre la realidad que ha de manejar y su propia mano, otra realidad, el instrumento. La mano es como el instrumento de los instrumentos, como ya lo vió Aristóteles. Y este manejo es lo que lleva al carácter formalmente humano del trabajo como técnica.

La técnica fué entendida por Aristóteles como un modo de saber. Aristóteles redujo el trabajo a técnica y la técnica a un modo de saber; implica un hacer, pero lo determinante es que se sepa lo que se hace y el porqué de ese hacer. En esta concepción aristotélica hay dos limitaciones importantes: un cierto desprestigio de la experiencia como modo de aproximación a la realidad, como modo de saber, y una desvirtuación del formal carácter efectivo de la técnica y del trabajo en general. Y en esto no es justo, porque, en primer lugar, la experiencia es experiencia de realidad en la impresión misma de realidad; y, en segundo lugar, porque el momento factitivo es intrínseco al saber de la técnica: es un saber que se sabe a sí mismo en el hacer. Aristóteles nunca unificó de una manera radical el sentir y el moverse, con lo que vació a la técnica

de su típico carácter sensible y con ello disoció el saber del hacer en la técnica.

Hay otra interpretación de la técnica, que es la interpretación moderna en el sentido de Galileo y de Descartes. La técnica sería la modificación sabida de las cosas, donde el "saber" reposa en la certeza poseída de las leyes de la naturaleza. La técnica sería así ciencia aplicada. Pero en esta concepción no se nos dice por qué el hombre necesita aplicar lo que sabe; no parecería sino que el hombre sabe muchas cosas porque así y después aplicaría las que le pareciera al ámbito de la realidad. Lo que ocurre es lo contrario: el hacer y la necesidad de hacer han sido los grandes generadores de la ciencia: porque los hombres se veían forzados a intervenir en la realidad y a modificarla para responder a necesidades reales, es por lo que el hombre se ha puesto a saber, por lo menos a ese tipo de saber, que es la técnica.

De ahí una tercera interpretación de la técnica. La técnica no sería aplicación de la ciencia sino un positivo hacer; el hombre antes que homo sapiens es homo faber. El fenómeno del hacer es primariamente un fenómeno biológico, que de por sí no tiene que ver con el saber; en esto no habría diferencia con los demás animales. Lo que aportaría la inteligencia serían esquemas de acción. Pero tampoco esta concepción resulta satisfactoria, porque no hay razón para considerar cualquier hacer biológico como hacer técnico. El animal modifica sus estructuras para acomodarse al medio, mientras que el hombre modifica el medio, para que se acomode y adapte a sus propias necesidades vitales. En este sentido, la técnica no es modificación de sí para adaptarse a la realidad sino que es modificación de la realidad para que se acomode a sí. El instrumento no es un prolongación del órgano, sino justamente al revés: es una suplencia del órgano para hacer lo que el órgano no puede hacer por sí mismo; así la razón formal del acto técnico está en la invención, en la creación. Ciertamente, la inteligencia tiene primariamente una función biológica: la de sacar de sus apuros al animal de realidades, pero le saca entrando en la realidad de los estímulos. Que el hombre en un momento determinado necesite "esque-

